Imam An-Nawawi

Al Majmu' Syarah Al Muhadzdzab

Tahqiq dan Ta'liq:
Muhammad Najib Al Muthi'i

Pembahasan:
Thaharah

Imam Nawawi

AL MAJMU'

[Syarah Al Muhadzdzab]

Buku: 1

**Pembahasan Tentang:
Thaharah**

Penerbit Buku Islam Rahmatan

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENERBIT

Alhamdulillah kami ucapkan sebagai ekspresi syukur kami kepada Allah SWT yang telah memberikan kemudahan, taufik, dan pertolongan-Nya kepada kami sehingga kami dapat menyelesaikan proses penerjemahan dan editing karya bersejarah seorang pionir madzhab Syafi'i. Salam dan shalawat semoga tercurahkan kepada utusan Tuhan, manusia pilihan, dan panutan umat, Muhammad SAW, keluarganya, para sahabatnya, serta orang-orang yang mengikuti jejak mereka. Amin.

Dalam sejarah Islam, perumusan fikih dilakukan setelah Nabi SAW wafat, yaitu periode sahabat. Sementara itu, ushul fikih sebagai sebuah metode penggalian hukum (*istinbath*) baru tersusun sebagai satu bidang ilmu pada abad 2 H. Namun, dalam prakteknya para ahli hukum Islam mengakui bahwa ushul fikih muncul berbarengan dengan lahirnya fikih.

Buku fikih terlengkap ini sengaja kami hadirkan mengingat mayoritas muslim tanah air lebih condong dengan madzhab Syafi'i. Untuk edisi Indonesia ini kami memilih naskah yang telah ditahqiq oleh Muhammad Najib Al Muthi'i.

Akhirnya, kepada Allah jua kami berharap, semoga upaya ini mendapatkan nilai pahala di sisi-Nya. Kami pun mengharapkan saran dan kritik dari berbagai pihak untuk kesempurnaan karya berharga ini.

Jakarta, Januari 2009
Pustaka Azzam

SAMBUTAN PENERBIT

Segala puji milik Allah. Kami memuji-Nya, memohon pertolongan-Nya serta berlindung kepada-Nya dari keburukan diri kami dan kesalahan perbuatan kami. Siapa yang ditunjuki Allah, maka tidak ada yang bisa menyesatkannya dan siapa yang disesatkan Allah, maka tidak ada yang dapat memberinya petunjuk. Aku bersaksi tiada tuhan kecuali Allah semata yang tiada sekutu bagi-Nya dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾

"*Hai orang-orang yang beriman bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepada-Nya, dan janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam keadaan beragama Islam.*" (Qs. Aali Imraan [3]: 102)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

"*Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan darinya Allah menciptakan istrinya; dan dari keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu*

menjaga dan mengawasi kamu." (Qs. An-Nisaa` [4]: 1)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah dan katakanlah perkataan yang benar, niscaya Allah memperbaiki bagimu amalan-amalanmu dan mengampuni bagimu dosa-dosamu. Dan siapa menaati Allah dan Rasul-Nya, maka sesungguhnya ia telah mendapat kemenangan yang besar." (Qs. Al Ahzaab [33]: 70-71)

Amma ba'du,

Sebenar-benar perkataan adalah Kitab Allah, sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad SAW, seburuk-buruk perkara adalah yang dibuat-buat, dan setiap yang dibuat-buat adalah bid'ah, setiap bid'ah adalah sesat dan setiap kesesatan tempatnya adalah di neraka.

Tidak diragukan lagi, ilmu fikih termasuk ilmu syariat yang paling penting dan bermanfaat. Ia adalah pengetahuan tentang halal dan haram, dan dengan ilmu ini seluruh hukum-hukum yang dikandung Islam diketahui. Islam sendiri telah memujinya, sebagaimana hadits yang diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim,

مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ.

"Siapa yang Allah kehendaki mendapat kebaikan, maka Allah akan memahamkannya tentang agama."

Bicara mengenai fikih, nama Asy-Syafi'i tentu tidak asing lagi di telinga kita. Ia memiliki andil dan kontribusi yang besar dalam ilmu ini, dan madzhabnya diikuti oleh kalangan ulama-ulama besar; di antaranya Abu Ishak Ibrahim bin Ali bin Yusuf bin Abdullah Asy-Syirazi yang wafat pada tahun 476 H. Ia telah menyusun sebuah kitab yang menantang sejumlah ulama untuk memberikan uraian atau penjelasan (*syarh*), komentar dan revisi hingga datang Abu Zakaria Yahya bin Syaraf An-Nawawi yang wafat pada tahun 776 H. Ia mulai menjelaskan kitab ini dengan penjelasan berharga yang tiada tandingannya. Ia juga menghimpun segala sesuatu permasalahan di dalamnya dan hampir

tidak ada satu masalah pun yang luput darinya. Hanya saja ia keburu meninggal dunia sebelum sempat menyelesaikan karya besar ini. Ketika sampai pada pembahasan riba, ia baru sempat menjelaskan separuhnya.

Setelah itu datang Taqiyuddin Abu Al Hasan Ali bin Abdul Kafi As-Subki yang wafat pada tahun 756 H. Ia melanjutkan pekerjaan menjelaskan kitab *Al Muhadzdzab* sampai pada pembahasan jual-beli (*buyu'*). Ia juga tidak sempat menyelesaikannya karena meninggal dunia lebih awal. Dengan demikian sembilan jilid pertama adalah karya An-Nawawi, sedangkan jilid kesepuluh dan kesebelas adalah karya As-Subki.

Selang beberapa waktu tibalah masa Asy-Syaikh Muhammad Najib Al Muthi'i, ketua jurusan hadits dan ilmu-ilmu hadits universitas Islam Ummu Dourman–Khurtum (Sudan). Ia kemudian merampungkan penjelasan kitab tersebut dan melakukannya dengan sebaik-baiknya. Semoga Allah membalasnya dengan balasan terbaik atas tenaga yang telah ia kerahkan dalam menyelesaikannya dan berjalan mengerahkan segala daya serta upaya mengikuti langkah pendahulunya. Ia telah mensyarahkan sebanyak 12 jilid sehingga ukuran kitab seluruhnya menjadi 23 jilid, sebuah ensiklopedi fikih.

Dikarenakan kitab ini memiliki kedudukan yang penting, maka penerbit Dar Ihya' At-Turats Al Arabi di Beirut–Libanon, memandang bahwa kitab ini perlu dicetak ulang. Namun, ketika penerbit melihat kitab ini tidak lepas dari kesalahan-kesalahan yang terkadang berupa tulisan, perubahan, kurang *hamzah washal* dan lainnya, maka Dar Ihya' At-Turats meminta beberapa orang ulama untuk mengoreksi kitab ini dan hal tersebut telah dilakukan. Dengan demikian rampunglah koreksi kesalahan-kesalahan tersebut ditambah dengan beberapa koreksian berikut perubahan pada huruf *hamzah* serta kata-kata *Ibnu*, *Ibnatu*, dan lain sebagainya.

Ketika mempersembahkan kitab yang berharga ini, penerbit Dar Ihya' At-Turats Al Arabi memohon kepada Allah yang Maha Tinggi lagi Maha Berkuasa, semoga kitab ini bisa bermanfaat dan dapat diterima. Sesungguhnya Allah sebaik-baik pendengar.

Selain itu, Dar Ihya' At-Turats —sesudah bersyukur kepada Allah— juga tidak lupa berterima kasih kepada setiap pihak yang telah berjasa dalam

proses cetak ulang kitab ini berkaitan dengan perampungan, verifikasi, pengoreksian dan perbaikannya. Semoga Allah membalas semua dengan sebaik-baiknya. Segala puji bagi Allah Tuhan sekalian alam. Shalawat Allah semoga tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya serta sahabat-sahabat beliau.

SELAYANG PANDANG TENTANG KITAB *AL MAJMU'* BERIKUT PENJELASAN NILAI ILMIAH DAN SEJARAHNYA

Kitab *Al Majmu'* karya An-Nawawi merupakan referensi fikih terbesar dalam madzhab Asy-Syafi'i secara khusus dan fikih Islam secara umum. Selain itu, ia juga merupakan bagian dari kekayaan klasik Islam yang murni dan termasuk khazanah fikih perbandingan. Kitab yang sangat monumental ini memiliki karakter khusus yang membuatnya berbeda dari segi metodologi ilmu yang akurat, sehingga membuatnya berada di tempat teratas dibanding ensiklopedi-ensiklopedi fikih lainnya, baik klasik maupun kontemporer.

Tidak diragukan lagi, kitab *Al Majmu'* merupakan khazanah terbesar dalam bidang fikih Islam yang isinya menjelaskan konsep-konsep dasar dan hukum-hukum Islam yang membuat para praktisi dan tokoh perundang-undangan hukum berdecak kagum serta menundukkan kepala karena menghormati kebesaran hukum Islam yang abadi sepanjang zaman lebih daripada itu ia dapat memenuhi kebutuhan manusia di setiap masa dan tempat sampai Allah mewarisi bumi serta isinya. Maha benar Allah ketika berfirman,

ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

"*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu). Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.*" (Qs. Al Jaatsiyah [45]: 18)

Siapa yang pernah mengkaji kitab-kitab induk terbesar dalam fikih Islam di berbagai madzhab, seperti *Al Muhalla* karya Ibnu Jazm, *Al Umm* karya Asy-Syafi'i, *Al Mughni* karya Ibnu Qudamah dalam fikih madzhab Hanbali dan kitab *Al Mabsuth* karya As-Sarkhasi, akan menemukan bahwa kitab *Al Majmu'* karya An-Nawawi merupakan salah satu referensi terbesar yang penuh dengan pendapat-pendapat fikih keempat imam madzhab dan lain-lainnya, sekalipun fokus pembahasannya di tingkat pertama khusus tentang fikih Asy-Syafi'i.

Kitab *Al Majmu'* berbeda dari kitab-kitab fikih induk lainnya, dimana cakupan isinya memuat seluruh pendapat-pendapat madzhab berikut dalil-dalilnya di samping menyebutkan pentarjihan di antara pendapat-pendapat ini. Tak ada yang paling menunjukkan keluasan wawasan An-Nawawi dan kedalaman ilmunya selain dari penjelasannya terhadap isi kitab *Al Muhadzdzab* karya Asy-Syirazi yang berjumlah sekitar 120 halaman menjadi 9 jilid kitab *Al Majmu'*. Namun sayangnya ia meninggal dunia lebih cepat sebelum sempat menyelesaikan *Syarh Al Muhadzdzab* berdasarkan methodologi ilmiah yang telah ia tetapkan dan dipegangnya. Dari pen-*takhrij*-an hadits-hadits hukum, penjelasan maknanya, penyebutan seluruh pendapat para imam dari kalangan ahli fikih dan pentarjihan di antara pendapat-pendapat tersebut serta madzhab-madzhab mereka, penjelasan kecacatan hadits, status hadits dan biografi para perawinya, penafsiran kalimat-kalimat yang langka dari Al Qur'an dan hadits serta penjelasan kosa kata yang terdapat dalam redaksi kitab *Al Muhadzdzab*, membuat kitab *Al Majmu'* benar-benar merupakan ensiklopedi umum dalam bidang fikih, hukum, tafsir ayat-ayat Al Qur'an dan hadits, keunikan bahasa serta biografi para ulama terkemuka dari kalangan perawi dan ahli hadits.

Jika An-Nawawi tidak sanggup menyelesaikan misinya dalam menguraikan kitab *Al Muhadzdzab* pada abad ketujuh Hijriyah karena ia meninggal dunia lebih awal pada tahun 676 H setelah memenuhi dunia dengan ilmu dan karya tulis, maka selanjutnya pekerjaan ini diambil alih oleh salah seorang ulama terkemuka, yaitu Taqiyuddin As-Subki, seorang Syaikhul Islam di masanya. Ia dilahirkan di desa Subuk dari wilayah kabupaten Monofia pada tahun 683 H dan wafat pada tahun 756 H.

An-Nawawi adalah kebanggaan ulama Syam. Begitu pula dengan Taqiyuddin As-Subki, dia adalah kebanggaan bagi bangsa Mesir dan salah seorang ulamanya. Sang imam yang handal dalam bidang fikih ini menyelesaikan bagian pertama *Syarh Al Muhadzdzab* dari akhir syarah An-Nawawi pada awal bab *mu'amalat*. Selain itu, ia mengikuti metode pendahulunya dalam menjelaskan kitab *Al Muhadzdzab* karya Asy-Syirazi. Namun, ia meninggal dunia lebih awal setelah menyelesaikan tiga jilid dari kitab *Al Majmu'* sehingga jumlah keseluruhannya menjadi 12 jilid. Setelah itu warisan Islam ini selama hampir 6 abad tetap menjadi manuskrip-manuskrip arkeologi di perpustakaan umum Timur dan Barat. Sebagiannya di Turki, sebagiannya di Eropa dan sebagian lainnya di perpustakaan Mesir. Kitab ini tetap menjadi harta simpanan terpendam yang tidak mendapatkan perhatian para ahli fikih selama 6 abad. Kecuali sedikit penjelasan (syarah) dari Ibnu Batthal Ar-Rakbi atas isi *Al Muhadzdzab*. Akan tetapi itu pun tidak mencukupi atau tidak memenuhi kebutuhan para ahli fikih. Keadaan tersebut berlangsung seperti itu berkaitan dengan *Syarh Al Muhadzdzab* di mana Taqiyuddin As-Subki hanya selesai sampai pada bab *Al Murabahah*[1] dari pembahasan tentang jual-beli.

Kemudian Allah SWT mengizinkan kitab yang abadi ini lepas dari kurungannya dan mengambil jalannya menuju dunia penerbitan hingga para ahli fikih dapat memanfaatkannya dan para praktisi hukum bisa mengambil bekal dari isinya. Lalu Allah SWT mengirimkan beberapa ulama dan syaikh Al Azhar terkemuka yang sangat menaruh perhatian besar terhadap kekayaan peninggalan Islam, terutama Syaikh Muhammad Mushthafa Al Maraghi dan syaikh Muhammad Al Ahmadi Azh-Zhawahiri.

Bersyukur karena para ulama itu telah bekerja dengan sungguh-sungguh untuk melestarikan kitab *Al Majmu'* dan melakukan verifikasi sebagai persiapan untuk merampungkannya. Dengan taufik yang diberikan Allah SWT kepada orang-orang yang menangani pekerjaan ini, selesailah cetakan kitab *Al Majmu'* untuk pertama kalinya setelah hampir 6 abad hanya berbentuk

[1] *Murabahah* adalah jual beli barang yang telah dibeli disertai dengan tambahan.

manuskrip arkeologis.

Cetakan ini diawasi oleh satu tim dari kalangan ulama yang diketuai oleh syaikh Mahmud Ad-Dinari, dan itu terjadi pada tahun 1925 M. Namun kemudian itu semangat itu mulai memudar, dan para ulama tidak melanjutkan usaha mereka untuk menyelesaikan *Syarh Al Muhadzdzab* setelah Allah memberi taufik untuk mencetak manuskrip-manuskrip yang merupakan penjelasan kedua orang imam terkemuka: An-Nawawi dan As-Subki, untuk pertama kalinya dengan inisiatif sendiri para ulama Al Azhar. Namun selanjutnya tak seorang pun kembali mencetaknya untuk kedua kali hingga kitab ini menjadi langka dan mahal harganya, mencapai 6 Pound untuk 12 jilid cetakan pertama.

Di sini terlihat jelas kebesaran, nilai ilmiah dan nilai sejarah kitab ini. Karena ia merupakan sebuah kekayaan peninggalan Islam yang murni, sebuah ensiklopedi fikih dan sebuah dokumen yang penuh dengan beragam tasyri' Islami yang tidak mungkin bagi seorang ahli fikih serta ahli hukum yang bergelut dengan ilmu-ilmu hadits bisa lepas darinya. Lebih dari itu, kitab ini memuat biografi para ulama.

Tidak diragukan lagi, mencetak ulang kitab ini dan men-*tahqiq*-nya untuk yang kedua kali serta memberi komentar atasnya lebih memperjelas hukum yang dikandungnya, memperjelas hal-hal yang belum jelas dan menyempurnakan kekurangan yang mungkin terdapat padanya. Kita menyadari bahwa kitab di masa kita ini dicetak berulang kali, dan setiap cetakan merupakan revisi cetakan sebelumnya bagaimanapun proses pen-*tahqiq*-annya. Semua itu menegaskan betapa pentingnya mencetak ulang dan mentahqiq kitab *Al Majmu'* kembali.

Jika pen-*tahqiq*-an kitab untuk kedua kalinya tidak diragukan lagi pasti membawa manfaat baru dan membawa khidmat yang besar bagi kitab itu sendiri serta bagi pembacanya. Ini menunjukkan bahwa kebutuhan terhadap kitab ini sudah sangat mendesak untuk dirampungkan melalui metodologi An-Nawawi dan As-Subki. Semoga Allah mengharumkan kubur mereka berdua dan memberikan balasan yang sebaik-baiknya kepada mereka berdua seperti balasan kepada para ulama yang ikhlas yang telah berjuang dalam rangka

menyebarkan ilmu karena keimanan dan mengharap keridhaan Allah SWT.

Di sini terlihat jelas, betapa besarnya pekerjaan itu dan betapa besarnya tenaga yang harus dikerahkan oleh orang yang menangani pekerjaan yang mulia ini —sesudah kedua imam yang terkemuka tersebut— menurut metodologi ilmiah yang telah mereka tempuh dalam menjelaskan kitab *Al Muhadzdzab*. Bersyukur pekerjaan yang besar ini telah dilakukan oleh As-Sayyid Al Ustadz Muhammad Najib Al Muthi'i. Berkat taufik dan berkah dari Allah SWT, upayanya bersama penerbit dalam mencetak ulang harta simpanan dari khazanah fikih Islam ini berhasil dirampungkan. Melalui tangannya, selesailah kitab *Al Majmu'* cetakan kedua dengan *tahqiq* yang akurat sehingga membuat penerbit bersaksi untuk ustadz Muhammad Najib Al Muthi'i dan memuji tahqikannya, bahwa *tahqiq* tersebut lebih sempurna dibanding *tahqiq* cetakan pertama yang dilakukan sekelompok ulama Al Azhar.

Akan tetapi pada hakikatnya jasa pertama tetap menjadikan milik para ulama yang telah men-*tahqiq* kitab ini dari manuskrip-manuskrip aslinya pada kali yang pertama. Penerbit telah berjanji dan menyampaikan kabar gembira kepada para pembaca bahwa Al Ustadz Al Muthi'i akan menyelesaikan *Syarh Al Muhadzdzab* dengan izin Allah menurut metode An-Nawawi dan As-Subki, dan penerbit telah mencantumkan hal tersebut di akhir jilid XII. Al Ustadz Al Muthi'i telah menepati janjinya dan ia telah melakukan apa yang ditekadkan dan disepakatinya bersama penerbit. Kemudian ia mempersembahkan usaha yang patut disyukuri dalam rangka menyelesaikan tugas berat ini yang belum tentu dapat dilakukan sekelompok orang yang punya kekuatan sekali pun.

Ia meletakkan sebuah metode dalam menyelesaikan *Syarh Al Muhadzdzab*. Ia juga menyiapkan perlengkapannya dengan memakai sebagian besar referensi fikih Islam secara umum dan fikih Asy-Syafi'i secara khusus sehingga perampungannya membuahkan hasil yang memuaskan, di mana ia mengikuti langkah kedua pendahulunya. Iapun mengoreksi, membandingkan dan menyelesaikan kelima jilid *Syarh Al Muhadzdzab*, yaitu dari jilid XIII sampai jilid XVII dan bagian pertama dari jilid XVIII.

Karena kitab *Al Majmu'* memiliki nilai ilmiah dan sejarah semacam ini, maka cetak ulang dan perampungannya memiliki gema yang kuat di kalangan

civitas akademis, khususnya di kalangan orang-orang yang bergelut dengan ilmu fikih Islam perbandingan dan mereka yang menaruh perhatian terhadap hukum Islam serta konsen melestarikan kekayaan peninggalan Islam yang asli.

Perhatian tersebut muncul dalam tulisan sejumlah ulama dan para jurnalis. Penulis Islam terkemuka, Al Ustadz Ali Al Jambaluthi, staf ahli departemen pendidikan, menaruh perhatian terhadap masalah kitab *Al Majmu'*. Ia menulis dua makalah yang berharga di majalah Mimbar Islam untuk memperkenalkan kitab *Al Majmu'* dan memujinya. Ia juga meletakkannya di puncak ensiklopedi fikih dari kitab-kitab turats Islam yang mesti dipelihara dan dilestarikan.

Makalahnya yang pertama dimuat dalam majalah Mimbar Islam edisi Rajab tahun 1388 H, sedangkan makalahnya yang kedua dipublikasikan pada Jumadil Akhir tahun 1390 H. Ternyata, kedua makalah tersebut berpengaruh dalam membangkitkan opini publik dan mendorongnya untuk menaruh perhatian terhadap harta simpanan dari khazanah fikih Islam ini supaya para pecinta turats Islam turut melestarikannya, terlebih lagi setelah ia, dalam makalahnya yang pertama, mengisyaratkan upaya sukses yang telah dikerahkan oleh Al Ustadz Muhammad Najib Al Muthi'i yang telah mengorbankan dirinya untuk men-*tahqiq* kedua belas jilid yang pertama dari kitab tersebut, yaitu dua belas jilid yang dicetak ulang.

Selain itu, ia juga mengingatkan pembaca akan usaha Al Ustadz Al Muthi'i untuk merampungkan *Syarh Al Muhadzdzab* menurut mentode kedua pendahulunya, An-Nawawi dan As-Subki. Sementara dalam makalahnya yang terakhir ia mengingatkan usaha salah seorang dari mereka untuk menyelesaikan *Syarh Al Muhadzdzab* jilid terakhir, yaitu jilid XVII, setelah keadaan menghalangi Al Ustadz Al Muthi'i untuk menyelesaikan *Syarh Al Muhadzdzab* sesudah menyelesaikan *Syarh Al Muhadzdzab* sebanyak lima jilid, yaitu dari jilid XIII sampai jilid XVII.[2]

Al Ustadz Al Jambalathi telah membandingkan antara usaha Al Ustadz

[2] Kalimat ini tentu terkait dengan cetakan sebelumnya yang tidak dimuat oleh penerbit tersebut.

Al Muthi'i dalam kelima jilid tersebut dengan usaha (menyelesaikan jilid XVIII yang dilakukan oleh) Muhammad Husein Al Aqabi. Ia menjelaskan bahwa perbedaan kinerja di antara keduanya sangat jauh. Ia juga menyatakan bahwa Al Ustadz Al Muthi'i berkomitmen mengikuti metode kedua pendahulunya dan berjalan mengikuti langkah mereka berdua. Sedangkan yang satu lagi tidak berhasil dalam memberikan penjelasannya terhadap jilid XVIII. Sebenarnya apa yang disinggung oleh Al Ustadz Ali Al Jambalathi dari perbandingan antara kerja Al Ustadz Al Muthi'i dan Al Aqabi, bahwa ada perbedaan di antara keduanya adalah pernyataan yang benar dan jujur. Bersyukur Al Ustadz Ali Al Jambalathi memiliki semangat yang jujur, kesadaran yang penuh, penilaian yang benar dan mengikuti gerakan penerbitan Islam.

Orang yang telah menantang untuk menulis kitab *Al Majmu'*, masalah *tahqiq* dan perampungannya adalah ulama terkemuka, syaikh Ali Rifa'i dari kalangan ulama Al Azhar, mantan pengawas umum seksi dakwah dan bimbingan, dan salah seorang dosen pasca sarjana di Fakultas Ushuluddin universitas Al Azhar. Ia menulis sebuah makalah di majalah *Al I'tisham,* edisi Rabiul Akhir tahun 1390 H dengan judul: *Kesia-siaan yang tidak boleh didiamkan dan penjelasan yang mesti dikemukakan*. Makalah tersebut berisikan semangat yang tulus terhadap turats Islam dan peringatan jangan sampai melanggar turats tersebut dengan menantang orang yang tidak bagus kerjanya (seperti Al Aqabi) untuk merampungkan *Syarh Al Muhadzdzab* sebagaimana yang telah dilakukan Al Aqabi dalam menyelesaikan *Syarh Al Muhadzdzab* jilid XVIII.

Penulis dalam makalahnya membandingkan antara kinerja Al Aqabi dan Al Ustadz Al Muthi'i yang berkomitmen menjelaskan kitab *Al Muhadzdzab* mengikuti metode kedua pendahulunya, An-Nawawi dan As-Subki, serta kembali kepada dasar-dasar madzhab Asy-Syafi'i secara khusus dan kepada dasar-dasar madzhab lain secara umum. Lalu dia menggunakannya sebagai bantuan dalam menjelaskan kitab *Al Muhadzdzab* sehingga membuat kinerjanya mendekati kinerja kedua pendahulunya dan memenuhi maksud yang berguna bagi ensiklopedi fikih yang langka ini. Selain itu, penulis juga dalam makalahnya menunjukan kritik pedas terhadap kerja Al Aqabi dan menyebutnya sebagai kesia-siaan yang tidak boleh didiamkan. Melalui

koreksian saya terhadap apa yang ditulis Al Aqabi pada jilid XVIII, terlihat jelas bahwa dia memang tidak memiliki referensi-referensi yang asli, khususnya dalam madzhab Asy-Syafi'i, yang menjadi pondasi dan dasar dalam menjelaskan kitab *Al Muhadzdzab*. Dia hanya menukil penjelasan Ibnu Batthal Ar-Rukabi terhadap kitab *Al Muhadzdzab* (tanpa menjelaskan penulisnya),[3] dan apa yang dinukil dari sumber yang lain berupa dasar-dasar madzhab yang tidak dijabarkan sehingga penjelasannya terasa kurang, terlalu ringkas dan tidak memenuhi yang dimaksud.

Di sini tidak lupa saya menyinggung kesadaran media massa kita dan perhatiannya terhadap turats Islam serta penelusurannya tentang masalah penerbitannya dan ikut serta menyorotinya. Di koran Al Akhbar, edisi 22 Jumadil Awal 1390 H, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1970 M, dalam rubrik sastra terdapat tulisan berjudul "Kitab ini dibunuh oleh penerbitnya" tulisan Al Ustadz Faruq Manshur, redaktur koran tersebut. Penulisnya bersikap objektif terhadap Al Ustadz Al Muthi'i yang telah melakukan verifikasi kitab *Al Majmu'* dengan upaya yang patut disyukuri dan merampungkannya hingga akhir jilid XVII. Kemudian penulis mengkritik penerbit karena telah menyerahkan perampungan *Syarh Al Muhadzdzab* jilid XVIII saat Al Ustadz Al Muthi'i tidak ada, kepada Al Aqabi yang tidak konsisten dalam kerjanya menulis *Syarh Al Muhadzdzab* dengan metode para pendahulunya sehingga terbitlah jilid XVIII bukan dalam bentuk ideal yang diinginkan para ulama.

Motif yang mendorong Al Ustadz Faruq Manshur mengkritik Al Aqabi tidak lain adalah semangat melestarikan kekayaan Islam. Terakhir, ia menyimpulkan bahwa semua itu hanya karena motif keuntungan materi belaka.

---

[3] Al Aqabi telah membajak semua yang ditulis Ibnu Batthal Ar-Rukabi Asy-Syafi'i dalam *Syarh Gharib Al Muhadzdzab* tanpa mengisyaratkan kepada namanya pada bagian manapun dan tanpa adaptasi, atau pembuangan atau penambahan apapun. Selain itu, ia hanya mengutip dengan salah benarnya serta dengan kesalahan-kesalahan cetakannya. Hingga komentar-komentar pentahqiq Al Ustadz Syaikh Az-Zuhir An-Najjar pun tidak selamat dari pembajakan si dungu pengkhianat itu. Hal ini benar-benar merupakan kebodohan yang parah dan pelanggaran yang mengerikan. (ط)

MUKADDIMAH AL MUTHI'I

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang

Segala puji bagi Allah yang dengan nikmat-Nya sempurnalah segala kebaikan, dan dengan rahmat-Nya terhapuslah segala kesalahan dan lenyaplah segala kesulitan. Aku bersaksi tiada tuhan kecuali Allah yang mengurus langit dan bumi, dan aku bersaksi bahwa penghulu dan nabi kita Muhammad SAW adalah utusan-Nya kepada bangsa jin dan manusia. Aku bershalawat dan menyampaikan salam atas Rasul terkemuka di sisi Tuhan sekalian alam, Muhammad Nabi pembawa rahmat dan yang membawa syafaat pada Hari Kiamat, manusia pilihan yang paling mulia dan penyeru kepada jalan yang lurus, sebagai shalawat yang aku akui tidak mencapai tingkat pujian paling rendah, keluarganya yang bijak, para sahabatnya dan istri-istrinya yang baik lagi bertakwa, serta para pengikut mereka selama ada langit dan dunia.

Pada tanggal 9 Syawal 1343 H, bertepatan dengan awal Juni tahun 1925 M, terlintaslah ide mencetak kitab *Al Majmu'* dengan kekurangannya di pikiran beberapa ulama besar. Kemudian tekad untuk mengeluarkan[4] ide ini ke alam realita diputuskan melalui satu tim yang dibentuk. Perhatian seperti ini tidak akan ada kalau tidak karena kebesaran dan keutamaan kitab ini atas kitab-kitab lain yang sejenisnya.

---

[4] Dari laporan tim yang mencetak kitab ini, pada tahun 1925.

Tim tersebut, dalam keterangannya yang dicetak di bagian akhir jilid IX, telah mencantumkan nama-nama orang yang ikut menyalin cetakan kitab tersebut, terutama beberapa orang yang nama-namanya tercantum sebagai berikut:

Al Ustadz syaikh Muhammad Mushthafa AMaraghi, mantan syaikh Al Azhar, Al Ustadz syaikh Muhammad Al Ahmadi Az-Zhawahiri, mantan syaikh Al Azhar, Al Ustadz syaikh Abdurrahman Qura'ah, mantan mufti Mesir, Al Ustadz syaikh Mushthafa Abdurraziq, mantan syaikh Al Azhar, Ahmad Timur Basya, Thala'at Harb Basya, As-Sayyid Abdurrahman bin Syaikh Al Kaf, yang merupakan kakek dari suami putri kami, syaikh Saqqaf bin Ali Al Kaf, dan kalangan da'i, pembimbing, pendidik serta akademik di berbagai pelosok. Setelah tim selesai mencetak sembilan jilid, penerbit At-Tadhamun al Akhawai yang menangani pencetakan kesembilan jilid ini sengaja mencetak syarah imam As-Subki dan mengeluarkannya dalam tiga jilid kecil. Padahal, ketiganya lebih tepat dibuat dalam dua jilid supaya ukurannya sampai atau mendekati ukuran jilid-jilid sebelumnya. Kemudian cetakan ini habis di pasaran, dan harga penawarannya naik mencapai 60 Pound untuk satu naskah.

Setelah itu salah satu penerbit sengaja memanfaatkan kebutuhan orang-orang akan kitab ini, dan menawarkan kepadaku untuk men-*tahqiq*-nya. Namun aku tidak serius dalam mengerjakan tugas tersebut, dan tak ada yang membuat aku marah selama melakukan pekerjaan ini kecuali karena rendahnya kualitas cetakan, buruknya settingan serta ketidakakuratan dalam mencantumkan seluruh tahqikan berikut apa yang aku kerjakan dalam merampungkan sisa isi *Al Muhadzdzab*. Inilah yang membuat aku terpaksa meninjau kembali apa yang telah dikerjakan sejak orang ini mempermainkan kinerjaku, hingga akhirnya dia dituntut di depan pengadilan. Kejahatannya yang terakhir terhadap kitab ini adalah saat dia mengambil kesempatan sewaktu aku ditangkap. Dia memalsukan satu jilid yang penuh dengan kebodohan, kesesatan dan pembajakan terhadap *Syarh Gharib Al Muhadzdzab*, karya Ibnu Baththal dan mengaitkannya kepada pemilik lelucon itu yang dia namakan jilid XVIII sehingga membuat para ulama, kritikus dan para penulis mengkritisi perbuatan yang tidak bertanggung jawab ini. Majalah Mimbar Islam, yang merupakan juru bicara Lembaga Tertinggi Urusan Islam, dalam edisi Jumadil

Awal tahun 1390 H, pada halaman 194 melalui tulisan Al Ustadz Ali Al Jambalathi, staf ahli departemen pendidikan dan pengajaran, mengatakan:

"Sebenarnya saudara kita Al Muthi'i sudah men-*tahqiq* dua belas jilid yang pernah dicetak melalui perantaraan tim ulama-ulama Al Azhar Asy-Syarif. Tahqikan ini berpengaruh melengkapi kerja para tokoh yang mengawasi cetakan pertama. Dia menutupi bagian-bagian kosong yang menyelingi halaman-halamannya berupa kekosongan-kekosongan yang terdapat pada naskah asli dan men-*tahqiq* teks-teks yang dinukil, kemudian menjelaskan hal-hal yang belum jelas. Setelah itu dia berupaya merampungkan sisanya dengan mengikuti langkah kedua pendahulunya, dan mempelajari ilmu mereka berdua bahkan dia sempat terpengaruh dengan metodelogi mereka. Dalam menjelaskan kitab *Al Muhadzdzab,* dia lebih sering mengandalkan mayoritas kitab-kitab yang dijadikan rujukan oleh kedua imam itu dari manuskrip-manuskrip di perpustakaan nasional dan dokumen-dokumen di Liga Arab serta sebagian perpustakaan-perpustakaan waqaf daerah. Sebab kami melihatnya menukil dari kitab *As-Syamil*, karya Ibnu Ash-Shabbagh dan memberikan isyarat kepada tempat naskah manuskripnya di Ma'had Dimyath. Di samping itu, dia pun melengkapinya dengan madzhab, pendapat, aliran, situasi kondisi dan metode yang terdapat dalam kitab-kitab madzhab. Juga tidak terlalu berlebihan jika ia menukil seperti yang diinginkan kedua imam tersebut sehingga kitab tersebut tidak terlalu panjang yang menurut perkiraan kami bisa mencapai 50 jilid. Lebih daripada itu, diapun memperhatikan penemuan-penemuan baru era modern sekarang ini; era satelit buatan dan roket antar benua. Sebelumnya, kami telah mencantumkan contoh-contoh dari perampungan ini dalam makalah kami yang lalu."

Kemudian penulis berkata, "Aku telah bersusah payah membaca kitab ini sampai jilid XVIII dan bagian yang terakhir. Aku menemukan bahwa bagian pertama berjalan mengikuti metode jilid-jilid sebelumnya." Sampai dia berkata, "Namun setelah halaman kelima belas, aku temukan sisanya ini berbeda metode, gaya bahasa, bentuk dan kualitasnya dari apa yang biasa aku lihat dalam jilid-jilid sebelumnya. Bagian terakhir ini justru tidak berjalan menurut metode-metode kitab dan tidak konsisten dengan istilah-istilah para sahabat Asy-Syafi'i dan imam-imam aliran madzhabnya."

Selain itu, penulis mencantumkan beberapa contoh dari pengguguran fatal yang tidak dicantumkan oleh penulis itu. Setelah itu dia berkata, "Sebenarnya aku menaruh perhatian terhadap perampungan terakhir ini karena ada kaitannya dengan karya terbesar dalam khazanah klasik kita. Namun apabila pentahqikannya seperti yang kami lihat pada jilid terakhir ini, maka kalangan pejabat dan pihak berwenang wajib melindunginya dari para penerbit yang mencari keuntungan dari karya-karya abadi tersebut. Hal ini sebenarnya ada kaitannya dengan ilmu pengetahuan yang orisinil dan buku-buku referensi monumental, dan juga berkaitan dengan citra kita di mata negara-negara Islam. Karena, tolok ukur citra kita di mata negara-negara Islam adalah produk yang kita hasilkan. Apabila mereka tidak menemukan adanya keseriusan dan kualitas yang baik di dalamnya, maka kita akan menjadi objek tudingan, dan inilah yang tidak disukai dari masa lalu kita dan keislaman kita."

Koran *Al Akhbar Al Yaumiyyah* dalam rubrik sastranya, tanggal 23 Jumadil Awal 1390 H, bertepatan dengan 26 Juli 1970 M memuat tulisan Al Ustadz Faruq Manshur dengan judul: "Kitab ini dibunuh oleh penerbitnya". Makalah tersebut mengambil dua ruang di tengah-tengah halaman guna mengkritisi penerbit tersebut atas perbuatan yang disebut penulisnya sebagai tindakan kriminal. Undang-undang kita harus dirubah sehingga bisa menghukum perbuatan serupa yang merugikan citra keilmuan kita. Di antara yang disebutkan dalam makalah tersebut:

"Upaya ilmiah yang dilakukan oleh Muhammad Najib Al Muthi'i merupakan lembaran baru dalam sejarah kitab ilmiah yang berbobot ini. Al Muthi'i telah melakukan upaya penyempurnaan terhadap kekurangan yang dilakukan oleh tim sebelumnya. Ia berusaha merampungkan penjelasan kitab tersebut dengan memulainya dari jilid XIII sampai ke jilid XVII. Ia men-*takhrij* hadits-hadits hukum, menjelaskan ayat-ayat, memaparkan pendapat-pendapat ahli fikih dari berbagai madzhab Islam dan men-*tarjih* di antaranya. Hal baru yang dilakukan Al Muthi'i adalah menjabarkan hukum-hukum fikih menurut persfektif pengetahuan modern dan hal-hal yang baru ditemukan manusia dalam ilmu atom karena menaruh perhatian terhadap fikih praktis."

Kemudian penulis menyinggung perbuatan penerbit tersebut, mengkritik kelancangan dan pelakunya serta kelancangan mereka berdua terhadap jilid

XVIII. Sementara itu majalah *Al I'tisham* (juru bicara *Jam'iyah Syar'iyah* untuk kerjasama orang-orang yang mengamalkan Al Qur'an dan Sunnah) memuat tulisan ustadz Syaikh Ar-Rifa'i, dosen pasca sarjana universitas Al Azhar seputar masalah ini. Semoga Allah membalas orang-orang yang mempertahankan kebenaran, membela kekayaan kita yang asli dan para pengkhidmatnya yang ikhlas dengan sebaik-baik balasan.

"Yang mengherankan dari pihak yang menggarap kitab *Al Muhadzdzab* dan membajak karya ulama besar itu adalah dia adalah orang bodoh yang tidak memiliki akses keilmuan terhadap dasar ilmu bahasa, fikih dan hadits yang paling sederhana sehingga membuat lelucon tersebut berisikan berbagai jenis kebodohan, kelancangan, pembajakan, penjiplakan, pencurian dan rekayasa yang membuat kening berkerut dan jiwa merana karena sedih atas setiap orang-orang yang berpikiran jenius lagi berhati bersih."

Melalui praktik pen-*tahqiq*-an kitab ini, aku telah menyimpulkan metode An-Nawawi secara ringkas seperti yang dilakukan dalam proses perampungan kitab ini, dan aku dapat menyimpulkannya sebagai berikut:

1. Membicarakan hal yang paling penting dalam pembahasan, yaitu kalam Allah, dengan menyebutkan latar belakang turunnya ayat berikut hadits-hadits *marfu'* dan atsar-atsar *mauquf* yang berkaitan dengan ayat.
2. Membicarakan hal yang paling penting sesudah Al Qur'an, yaitu hadits nabawi dan hadits qudsi, lalu men-*takhrij*-nya, menjelaskan jalur periwayatannya, menggabungkan hadits-hadits yang terlihat saling bertentangan jika ada, atau men-*tarjih*-nya jika tidak mungkin menggabungkannya, menjelaskan *illat* dan menyingkap kekeliruan para perawinya, serta mengemukakan pendapat ulama *Jarh* dan *Ta'dil* tentang status mereka.
3. Membahas yang hal-hal yang belum jelas dari pembahasan, seperti kosa kata, akar kata, sumber, nama, pola kata dan sya'ir orang-orang dahulu, ulama bahasa Arab, serta imam yang handal untuk mendukungnya.
4. Beralih kepada pembicaraan mengenai hukum dengan memaparkan berbagai pendapat dan aliran secara menyeluruh, menjelaskan apa yang

diriwayatkan dari madzhab yang berbeda, menjelaskan dalil-dalilnya kemudian membahasnya sesuai dengan koridor dan batasan yang sesuai dengan konteksnya, menjelaskan dalil madzhab Asy-Syafi'i dan pendukungnya serta dasar yang digunakan sebagai pondasi hukumnya.

5. Berpegang —dalam penukilan pendapat dan aliran madzhab— kepada literatur-literatur asli dari kitab-kitab para sahabat Asy-Syafi'i, kalangan imam madzhab serta para mujtahidnya.

   Karena kitab-kitab fikih yang sudah dicetak tidak mungkin cukup menyediakan materi untuk menjelaskan kitab *Al Muhadzdzab*, maka kami berpegang kepada manuskrip-manuskrip klasik yang memungkinkan kami untuk mengambil materi dari sumber aslinya. Oleh karena itu, kami berpegang kepada kitab *Al Hawi* karya Al Mawardi, yang merupakan imam madrasah sahabat-sahabat kami dari Irak, kitab *As-Syamil* karya Ash-Shabbagh, *Bahr Al Madzhab* karya Ar-Ruyani, dan semua itu termasuk manuskrip-manuskrip langka. Demikian juga kitab *Al Bayan* karya Al Umrani, apalagi dari *Al Umm* karya Asy-Syafi'i, *Mukhtashar Al Umm* karya Al Muzani dan *Ar-Risalah* serta *Al Musnad* karya Asy-Syafi'i, sebagaimana yang terlihat jelas di tengah-tengah kitab ini. Cukuplah pembaca tahu bahwa ini merupakan salah satu hasil dari usaha mati-matian yang tiada henti dari mengkaji, menukil, menjelaskan nukilan dan mengaitkannya dengan madzhab sebagai pijakan yang kokoh agar terbentuk satu kesatuan yang utuh.

6. Mengaitkan hukum fikih dengan permasalahan baru dan penemuan ilmiah berikut hal baru yang muncul dari bentuk akad dan mu'amalat agar dapat sejalan dengan fenomena kehidupan modern disamping tetap menjaga kandungan dan metode kitab tersebut.

7. Mengaitkan masalah-masalah fikih dengan peristiwa sejarah kontemporer supaya hal tersebut menjadi catatan yang secara tidak langsung menuturkan kejadiannya dan mempublikasikannya kepada generasi yang akan datang dalam bentuk kasus fikih, agar umat Islam dapat mengambil manfaat dari pengalaman-pengalaman masa lalu. Semoga Allah menunjuki mereka, memperbaiki hati mereka,

menjauhkan mereka dari ketergelinciran dan bahaya serta melapangkan dada mereka untuk menerima hal-hal yang mulia.

8. Dalam fikih terdapat pembahasan tentang hukum pidana, perdata, undang-undang internasional, hukum perang, akhlak terpuji, kasus, kesaksian, dakwaan, pembuktian, pengakuan, perjanjian damai, akidah, agama, penjelasan yang direvisi dan yang diamandemen, kapan diamandemen dan siapa yang mengamandemen, serta sanksi keras bagi orang yang menyimpang dari dakwah kita dan mendiskreditkan agama kita, dalam diskursus orang-orang mukmin yang bangga dengan keloyalannya kepada umat terbaik yang dikeluarkan untuk manusia dan keterkaitannya kepada agama paling mulia yang diridhai Allah yang Maha Tinggi untuk dirinya.

إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ

"Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 19)

Kitab ini menyajikan pembahasan tentang fikih, akidah perbandingan, kritik sastra yang sekiranya dibuat dalam satu kitab tersendiri tentu pantas diterima, ilmu hadits yang terbilang kitab paling lengkap karena menyertakan keterangan tentang cacat hadits karena berisikan dalil-dalil seluruh ushul, furu' dan hukum.

Kesimpulannya, kitab ini adalah kitab yang dapat dianggap sebagai ensiklopedi Islam terbesar yang cukup menggantikan seluruh kitab, namun seluruh kitab tidak cukup menggantikannya.

Tadinya, hasil kerja tim Al Azhar banyak kekeliruan karena kebanyakan dari kitab-kitab tentang perawi hadits dan referensi hadits belum dicetak pada waktu itu. Demikian pula terdapat banyak perbedaan dalam kandungan *Al Majmu'* dari cetakan *Al Muhadzdzab* yang dijelaskan oleh Ibn Batthal Ar-Rakbi, sehingga kekeliruan-kekeliruan pada isi dan nama-nama cukup banyak. Kemudian nama-nama hewan tentang sanksi memburu hewan buruan juga demikian. Jarang sekali ada nama yang disebutkan dengan benar. Inilah yang membuat aku harus sering merujuk kitab-kitab tentang hewan, baik kitab-

kitab baru maupun lama, untuk mengoreksi nama-namanya. Belum lagi nukilan-nukilan yang keliru dari kitab-kitab yang tidak menyisakan kesempatan bagi tim untuk ditelaah ulang.

Selain itu, dalam kitab ini ada beberapa komentar para syaikh yang dicantumkan dan diberi kode (ش) dan komentar pen-*tahqiq* sendiri diberi kode (ط), dan untuk cetakan Al Qal'ah diberi kode (ق).

Jika boleh mempersembahkan karya ini kepada seseorang karena bantuannya dan khidmatnya bagi pekerjaan ini, maka dia adalah putriku yang tercinta, istri Al Ustadz Syaikh Saqqaf bin Umar bin Syaikh Al Kaf. Sungguh kesabarannya menukil manuskrip-manuskrip, ketekunannya mempersembahkan seluruh kerja yang dia sanggup dan tidak dia sanggup demi mengumpulkan materi-materi yang penting untuk kesempurnaan *syarh* ini, serta pemahamannya yang sempurna akan kemuliaan niat dan keluhuran tujuan. Semua itu memiliki pengaruh yang sangat besar dalam kesuksesan kerja besar yang tentunya membanggakan setiap muslim.

Muhammad Najib Ibrahim Al Muthi'i

MUKADDIMAH AN-NAWAWI

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang

Segala puji milik Allah yang Maha Baik lagi Maha Dermawan, yang tidak mungkin terhitung seluruh nikmat-nikmat-Nya dengan bilangan, yang menciptakan kelembutan serta bimbingan, yang menunjuki jalan ketakwaan, yang memberi taufik dengan kedermawanan-Nya kepada jalan kebenaran, yang memberi anugerah dengan kefahaman dalam agama kepada hamba yang dikasihi-Nya, yang telah memberi umat ini kemuliaan. Semoga Allah membuatnya semakin mulia dengan perhatian untuk menulis apa yang dibawa Rasulullah SAW sebagai bentuk pemeliharaan di sepanjang masa dan zaman. Demikian pula semoga Allah mengukuhkan banyak hafizh dan kritikus handal, menjadikan mereka tekun menjelaskan hal tersebut di seluruh tempat dan zaman, mengerahkan upaya secara berkelompok dan terpisah, serta terus menekuni hal tersebut dengan penuh kesungguhan.

Aku memuji-Nya dengan pujian yang paling sempurna, suci dan lengkap. Aku bersaksi tiada tuhan kecuali Allah yang tiada sekutu bagi-Nya, yang Maha Esa, Maha Perkasa, Maha Mulia lagi Maha Pengampun dosa. Aku juga bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba, rasul dan kekasih-Nya, yang dipilih menyebarkan dakwah dan risalah-Nya, yang diutamakan atas yang awal dan yang terakhir dari makhluk-makhluk-Nya, yang memimpin alam

seluruhnya dengan syafaatnya, yang diistimewakan dengan dukungan bagi agama dan keluwesan syariat, yang dimuliakan dengan pemberian taufik kepada umat beliau untuk menyampaikan manhaj serta menyampaikan apa yang dibawa beliau kepada umat. Shalawat Allah dan salam-Nya, semoga senantiasa tercurah kepada beliau, para nabi, seluruh orang-orang shalih dan orang-orang yang mengikuti kebaikan sampai Hari Kiamat.

Amma ba'du: Allah SWT yang Maha Agung, Maha Mulia lagi Maha Bijaksana berfirman,

وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾

"*Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku. Aku tidak menghendaki rezeki sedikit pun dari mereka dan Aku tidak menghendaki supaya mereka memberi-Ku makan.*" (Qs. Az-Dzaariyat [51]: 56-57)

Ini adalah nash yang menunjukkan bahwa manusia diciptakan untuk beribadah dan untuk beramal sebagai bekal Hari Akhirat serta berpaling dari dunia dengan kezuhudan. Oleh karena itu, hal paling utama dan patut untuk menyibukkan para muhaqqiq, menghabiskan waktu orang-orang yang arif, menguras tenaga orang-orang yang terkenal dan memalingkan perhatian orang-orang yang sadar, sesudah mengenal Allah dan menjalankan seluruh kewajiban, adalah tekun menjelaskan segala hal yang berkaitan dengan permasalahan ibadah agar dapat dilaksanakan dengan benar dan sah. Ibadah tersebut tentunya merupakan kebiasaan orang-orang berakal dan para pemilik jiwa yang suci. Sebab ibadah tidak cukup dilakukan dalam bentuk ketaatan, melainkan harus disesuaikan dengan aturan syariat.

Di masa sekarang dan sebelumnya, pengetahuan banyak terangkum dalam kitab-kitab fikih yang tersusun dalam bentuk hukum agama secara khusus. Dengan kitab-kitab tersebut, seluruh hukum agama dan kasus yang sering maupun jarang terjadi dijelaskan serta diulas. Para ulama banyak menyusun kitab-kitab fikih dalam bentuk ringkasan maupun uraian. Di dalamnya tercantum pembahasan, ulasan, hal-hal yang berguna dan seluruh

yang dibutuhkan serta apa yang diduga terjadinya walaupun dengan kemungkinan yang paling jarang sekalipun. Sehingga tidak ada satu pun masalah yang muncul kecuali mereka telah menjelaskannya.

Semoga Allah membalas usaha mereka dengan ganjaran yang besar, menempatkan mereka di negeri anugerah-Nya pada tempat tertinggi, menjadikan kita mendapat bagian dari mereka dan dari semua jenis kebaikan, menetapkan tambahan hingga kita mati, mengampuni kekeliruan-kekeliruan kita yang telah terjadi dan yang sedang terjadi, memberikan hal tersebut kepada kedua orang tua kita, guru-guru kita serta seluruh orang-orang yang kita cintai dan mencintai kita, orang-orang yang berbuat baik kepada kita dan seluruh kaum muslimin muslimat. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar doa lagi Banyak Memberi.

Selain itu, sahabat-sahabat kami, para penulis telah banyak membuat karya tulis monumental seperti yang telah kami katakan. Di antara karya tulis yang sering dipelajari para pelajar dan dikaji orang-orang yang menggeluti fikih adalah kitab *Al Muhadzdzab* dan *Al Wasith*. Keduanya adalah kitab besar yang disusun oleh dua orang imam terkemuka, Abu Ishak Ibrahim bin Ali bin Yusuf Asy-Syirazi dan Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al Ghazali.

Allah SWT seringkali memberikan motivasi untuk mendorong para ulama dari sahabat-sahabat kami menekuni kedua kitab ini. Hal tersebut tidak lain karena kemuliaan, kebesaran manfaat dan tulusnya niat kedua penulisnya. Kitab ini mengandung kajian para pengajar, ulasan para muhaqqiq dan hafalan para pelajar yang menaruh perhatian pada masa lalu dan masa kini di seluruh daerah serta pelosok.

Jika keduanya seperti yang telah kami deskripsikan dan kemuliaan keduanya di sisi ulama seperti yang telah kami sebutkan, maka menjelaskan keduanya termasuk perkara yang paling penting. Sebab, di dalamnya terdapat manfaat yang besar dan nilai positif yang banyak. Selain itu, kedua kitab tersebut banyak memuat pembahasan-pembahasan yang diingkari oleh para ahli makrifat. Mengenai hal ini, ada beberapa kitab yang sudah dikenal; ada yang berisikan jawaban yang tidak tepat dan ada pula yang berisikan jawaban

yang benar lagi kuat sehingga orang yang tidak punya pengetahuan tentangnya perlu mengkajinya dan orang yang tidak ada pengalamannya perlu mengetahuinya.

Kedua kitab itu juga memuat hadits-hadits, uraian bahasa, nama para penukil, perawi, langkah-langkah preventif, masalah dan konsep dasar yang perlu dijabarkan, pelengkap yang mesti diverifikasi dan dijelaskan dengan ungkapan yang gamblang.

Dalam *Syarah Al Wasith*, aku telah menghimpun kalimat-kalimat yang terpisah, dan *insya Allah* akan merapikan susunannya ke dalam sebuah kitab tersendiri dengan jelas dan lengkap.

Sedangkan dalam kitab *Al Muhadzdzab*, dalam pengerjaannya aku meminta pilihan terbaik dari Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang untuk menghimpun sebuah kitab dalam bentuk penjelasan yang aku namakan *Al Majmu'*. Aku memohon semoga kitab ini bermanfaat bagi penulis dan seluruh umat Islam.

Di dalamnya aku mencoba untuk menjelaskan beberapa disiplin ilmu dan sejumlah cabang ilmu. Di antaranya adalah tafsir ayat Al Qur'an, hadits Nabi SAW, atsar yang berstatus *mauquf*, fatwa yang telah ditetapkan, sya'ir pendukung, hukum yang berkaitan denga keyakinan, masalah, nama, uraian bahasa, batasan, pengecualian dan berbagai cabang ilmu lainnya yang sudah populer.

Dari hadits-hadits tersebut, aku akan menjelaskan hadits yang statusnya *shahih, hasan, dha'if, marfu', mauquf, muttashil, mursal, munqathi', mu'dhal, maudhu', masyhur, gharib, syadz, munkar, maqlub, mu'allal, mudraj* dan berbagai pembagian lainnya seperti yang akan Anda lihat. Pembagian-pembagian yang aku sebutkan ini semuanya disebutkan dalam kitab *Al Muhadzdzab*, dan kami akan menjelaskannya *insya Allah*.

Selain itu, aku juga menyebutkan uraian bahasanya, verifikasi penukilannya dan para perawinya. Jika hadits tersebut terdapat dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* atau pada salah satu dari keduanya, maka aku cukup menisbatkannya kepada keduanya, dan jarang sekali aku menisbatkannya kepada kitab hadits yang lain, karena tujuan tertentu. Juga,

hadits yang terdapat dalam kedua kitab hadits tersebut atau pada salah satunya tidak membutuhkan pengukuhan dengan menisbatkannya kepada kitab hadits lain. Sedangkan hadits yang tidak terdapat pada salah satu dari keduanya, tidak aku nisbatkan kepada kitab-kitab hadits yang mudah dan lainnya atau kepada sebagiannya. Jika hadits tersebut terdapat dalam *Sunan Abu Daud, Sunan At-Tirmidzi* dan *Sunan An-Nasa'i* yang merupakan penyempurna sumber dasar-dasar Islam yang lima, maka aku cukup menisbatkan hadits kepada referensi tersebut. Sedangkan hadits-hadits yang berada di luar dari semua itu, aku menisbatkannya kepada kitab-kitab hadits yang mudah sambil menjelaskan statusnya. Apabila hadits tersebut *dha'if*, maka aku akan menjelaskan statusnya dan menguraikan faktor yang membuat hadits tersebut divonis *dha'if* jika memang tidak membuat pembicaraan menjadi bertele-tele.

Jika hadits yang dipakai penulis (Asy-Syirazi) digunakan sebagai hujjah berstatus *dha'if*, atau hadits *dha'if* tersebut menjadi pijakan sahabat-sahabat kami, maka aku akan menjelaskan sisi ke-*dha'if*-annya, kemudian menyebutkan dalil madzhab dari hadits (*shahih*)[5] jika ditemukan, namun jika tidak maka dalil dari qiyas dan lainnya.

Kemudian aku akan menjelaskan teks bahasa, nama beberapa pelaku dan yang lain dari kalangan ulama, para penukil dan perawi. Kadangkala dengan uraian panjang lebar dan kadangkala dengan uraian ringkas, sesuai dengan tempat dan kebutuhan. Berkenaan dengan itu, aku telah menghimpun ke dalam jenis ini sebuah kitab yang aku beri judul *Tahdzib Al Asma' wa Al-Lughat.* Di dalam kitab tersebut, aku menghimpun semua yang berkaitan dengan *Mukhtashar Al Muzani*, *Al Muhadzdzab*, *Al Wasith*, *At-Tanbih*, *Al Wajiz* dan *Ar-Raudhah* yang aku ringkas dari *Syarh Al Wajiz* karya Abu Al Qasim Ar-Rafi'i dari lafazh bahasa Arab dan non-Arab, nama, defenisi, batasan, kaedah, aturan dan lain sebagainya dari yang ada sebutannya dalam keenam kitab ini dan yang tidak seorang penuntut ilmu pun bisa lepas dari kajian semacamnya. Apa yang disebutkan secara ringkas, merupakan kondisi

---

[5] Kata di antara tanda kurung adalah tambahan dari kami supaya maknanya selaras. (ط)

darurat yang mengharuskannya demikian, dan aku akan menjelaskan beberapa pengecualian dan aturan umum.

Hukum adalah maksud dari penyusunan kitab ini. Oleh karena itu, aku akan lebih sering menjelaskannya dengan ungkapan yang sederhana. Dalam pembahasan pokok, aku tambahkan beberapa sub bahasan, pelengkap, tambahan baru, kaedah ulasan dan aturan dasar yang *insya Allah* menyenangkan pembaca.

Kemudian di antara tambahan yang disebutkan di sini ada yang aku sebutkan di tengah-tengah perkataan penulis kitab (Asy-Syirazi) dan di antaranya ada yang aku sebutkan di akhir uraian dan bab. Aku juga menjelaskan pendapat yang disebutkan oleh penulis dan disepakati oleh pengikut madzhab, jumhur ulama, serta pendapat yang hanya penulis sendiri utarakan atau yang menjadi perdebatan mayoritas ulama, meskipun hal ini sedikit sekali. Selain itu, aku menjelaskan tanggapan terhadap hadits, nama, uraian bahasa dan masalah yang pelik berikut jawabnya yang dikemukakn penulis jika itu termasuk jawaban yang memuaskan. Demikian juga aku menjelaskan beberapa kalimat yang aku kemukakan sebagai bantahan terhadap Abu Ibrahim Isma'il bin Yahya Al Muzani dalam *Mukhtashar*-nya, Abu Hamid Al Ghazali dalam *Al Wasith* dan penulis (Asy-Syirazi) dalam *At-Tanbih* berikut jawaban terhadapnya jika itu memungkinkan. Sebab, kebutuhan kepada hal tersebut sama halnya dengan kebutuhan kepada kitab *Al Muhadzdzab*. Selain itu, aku berusaha untuk menjelaskan pendapat yang *rajih* dari dua pendapat, pandangan, jalur, yang tidak disebutkan atau disebutkan oleh penulis, bahkan pendapat yang mereka sepakati atau yang mereka perdebatkan secara konsisten.

Perlu juga diketahui, kitab-kitab madzhab itu memuat perbedaan pendapat yang sangat bertentangan di kalangan para pengikut madzhab, dimana sekiranya orang yang menelaahnya tidak akan merasa yakin dengan pendapat yang dikemukakan oleh seorang penulis dari mereka, bahwa itulah pendapat madzhab, hingga ia harus menelaah sebagian besar kitab-kitab madzhab yang populer. Oleh karena itu, aku tidak akan meninggalkan satu pendapat, pandangan mau pun nukilan, walaupun itu *dha'if* atau sangat lemah, kecuali aku sebutkan jika memang ada sambil menjelaskan pendapat yang *rajih*,

dha'if, palsu. Bahkan aku cenderung berlebihan dalam mengkritisi orang yang mengatakannya walaupun dia termasuk ulama terkemuka.

Itu aku lakukan dengan tujuan memberi peringatan agar jangan sampai ada yang terkecoh dengannya. Di samping itu, aku berusaha untuk konsen menelusuri kitab-kitab para pengikut madzhab dari yang terdahulu, yang terakhir sampai masa sekarang ini. Berkaitan dengan pernyataan Asy-Syafi'i, sang pionir madzhab, aku menukilnya dari kitab-kitabnya sendiri yang mudah diperoleh, seperti *Al Umm*, *Al Mukhtashar* dan *Al Buwaithi* serta semua yang dinukil oleh para pemberi fatwa yang terpercaya dari kalangan para pengikut madzhab.

Demikian pula aku akan menelusuri fatwa-fatwa para pengikut madzhab dan pendapat mereka yang berkaitan dengan masalah Ushul, tingkatan perawi, penjelasan hadits dan lain-lain. Di mana aku mencoba menukil satu hukum, pendapat, pandangan, jalur periwayatan, redaksi bahasa, nama, kasus, koreksian lafazh atau lain sebagainya, sementara ia termasuk yang populer dengan hanya menyebutkannya tanpa menyebut siapa yang mengatakannya lantaran banyaknya jumlah mereka. Kecuali dalam kondisi terpaksa, aku harus menyebutkan siapa orang-orang yang mengatakannya untuk satu tujuan, kemudian aku katakan, "Dan lain-lain." Jika yang aku nukil itu asing, maka aku akan menyandarkannya kepada orang yang mengatakannya, dan terkadang aku mengabaikannya. Aku juga mengatakan, pendapat yang dipegang jumhur ulama adalah begini atau jumhur ulama berpendapat seperti ini, atau sebagian besar ulama berpandangan seperti itu. Kemudian aku menukil dari sekelompok ulama pendapat yang berbeda dari itu. Demikianlah yang aku akan sebutkan.

Jangan Anda panik karena banyaknya jumlah orang yang aku sebutkan di beberapa tempat memiliki pendapat yang menyalahi jumhur, atau menyalahi pendapat populer. Sebab aku hanya meninggalkan penyebutan nama yang lebih banyak karena besarnya jumlah mereka karena tidak suka semakin bertambah panjang.

Bersyukur karena Allah SWT telah memperbanyak kitab-kitab pengikut madzhab dan ulama selain mereka. Dari itu semua, Anda akan melihat informasi

yang dapat membuat Anda lebih tertarik untuk menelaahnya. Selain itu, Anda akan melihat nama kitab dan imam yang jarang sekali terdengar. Aku juga akan menyebutkan nama jumhur ulama dalam beberapa pokok bahasan karena merupakan bagian dari informasi yang perlu disebutkan.

Di dalam kitab ini, akan disebutkan pula beberapa madzhab salaf dari kalangan sahabat dan tabi'in, kemudian generasi sesudah mereka dari kalangan ahli fikih dari berbagai negri, berikut dalil-dalil Al Qur'an, Sunnah, ijmak dan qiyas. Selanjutnya aku akan mengemukakan jawaban dan tanggapan secara objektif serta pembahasan sebagian dalil secara panjang lebar dan ringkas tergantung banyak sedikitnya kebutuhan kepada masalah tersebut. Dalam hal ini, aku berusaha untuk tidak menggunakan dalil-dalil yang lemah, sekalipun ia populer, sebab waktu untuk menjelaskan hal-hal yang penting saja tidak mencukupi, apalagi membuang-buang waktu untuk hal-hal yang bersifat mungkar dan lemah. Sekalipun aku memang jarang menyebutkan hal tersebut, namun aku akan mengingatkan sisi kelemahannya.

Mengetahui madzhab-madzhab salaf berikut dalil-dalilnya termasuk hal yang paling penting. Karena perbedaan pendapat mereka di luar masalah pokok adalah rahmat. Dengan menyebutkan madzhab-madzhab mereka berikut dalil-dalinya, orang yang memiliki kemampuan ilmu yang handal dan mumpuni dapat memperoleh informasi tentang beberapa madzhab menurut bentuknya dan yang *rajih* dari yang *marjuh*. Selain itu, ia akan mengetahui hadits-hadits yang *shahih* dari yang *dha'if*, dalil-dalil yang *rajih* dari yang *marjuh*, dan ia dapat menyatukan antara hadits-hadits yang kontradiksi serta hadits-hadits yang diamalkan secara tekstual dari hadits-hadits yang dimaknai secara kontekstual.

Pendapat madzhab ulama yang paling banyak, aku nukil dari kitab *Al Asyraf* dan *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir, yakni Abu Bakar Muhammad bin Ibrahim bin Al Mundzir An-Naisaburi Asy-Syafi'i, seorang sosok panutan dibidangnya, dan dari kitab-kitab para imam pengikut madzhab. Hanya saja, yang aku nukil dari kitab-kitab para pengikut madzhab dalam hal ini jarang sekali, karena kebanyakannya berisikan hal-hal yang mereka ingkari.

Jika aku melewati nama seseorang dari kalangan pengikut madzhab

kami, maka aku akan menjelaskan beberapa hal tentang jati dirinya, seperti nama, kunyah dan nasab. Terkadang aku menyebutkan tahun kelahiran dan tahun wafatnya, bahkan terkadang aku menyebutkan satu bagian dari biografinya. Hal itu dilakukan dengan tujuan untuk mengenang kemuliaannya. Jika ada masalah, atau hadits, atau nama, atau satu lafazh atau lain sebagainya memiliki dua tempat yang layak disebutkan, maka aku akan menyebutkannya pada tempat yang pertama. Jika aku sampai pada tempat yang kedua, aku akan mengingatkan bahwa itu telah disebutkan pada tempat si fulan.

Di awal kitab ini, aku akan mendahulukan beberapa bab dan pasal yang menjadi kaedah dan konsep dasar. Selain itu, aku akan menyebutkan nasab Asy-Syafi'i dan beberapa bagian dari hal-ihwalnya, hal-ihwal penulis, Syaikh Abu Ishak, keutamaan ilmu, penjelasan bagian-bagiannya, orang-orang yang layak mendapatkan keutamaannya, tata krama orang penuntut ilmu, guru dan orang yang belajar, hukum orang yang berfatwa dan orang yang meminta fatwa, kriteria fatwa dan tata-kramanya, penjelasan dua pendapat, dua pandangan dan dua jalur, apa yang diamalkan mufti yang taklid padanya, penjelasan hadits *shahih*, *hasan*, *dha'if* dan hal-hal lainnya yang berkaitan dengannya, seperti ringkasan hadits, tambahan perawi *tsiqah*, perbedaan para perawi mengenai *marfu'*, *mauquf*, *maushul*, *mursal* dan lain-lain. Tak lupa juga penjelasan tentang ijmak dan pendapat para sahabat, penjelasan tentang hadits *mursal* dan perinciannya, penjelasan hukum perkataan sahabat, 'Kami diperintahkan begini', penjelasan hukum hadits yang kita temukan bertolak belakang dengan pernyataan Asy-Syafi'i, penjelasan bacaan nama yang berulang-ulang atau lainnya seperti, Ar-Rabi' Al Muradi, Al Jaizi, Al Qaffal dan lain sebagainya.

Kemudian aku akan menjelaskan secara panjang lebar semua yang disebutkan di dalam kitab ini, sekalipun harus diulangi, termasuk permasalahan yang sudah jelas lagi populer. Aku tidak akan meninggalkan penjelasan tanpa menyebutkan contoh. Hal itu aku maksudkan agar dapat memberikan nasehat dan mempermudah cara memahami.

Memang aku pernah menyusun penjelasan ini dengan sangat panjang lebar sampai ke akhir bab haid, sebanyak 3 jilid besar. Kemudian aku berpandangan bahwa dengan terus mengikuti metode ini akan menimbulkan

kebosanan bagi pihak pembaca karena manfaat dari tulisan tidak dapat dirasakan dan tidak sanggup mendapatkan naskahnya. Oleh karena itu, aku meninggalkan metode ini. Sekarang aku menempuh metode yang lebih berimbang dan sederhana serta *shahih*. Pembahasan bab yang kurang informatif tidak aku sebutkan secara panjang lebar, seperti bab li'an, faraidh.[6] Akan tetapi mesti ada penjelasan maksud-maksudnya.

Sekalipun kitab ini aku namakan *Syarh Al Muhadzdzab* (penjelasan kitab *Al Muhadzdzab*), namun sebenarnya ia adalah kitab penjelasan terhadap madzhab seluruhnya, seperti madzhab ulama, hadits, bahasa, sejarah dan nama. Hal ini tentunya merupakan pondasi yang utama dalam mengetahui hadits *shahih*, *hasan*, *dha'if*, cacat hadits, penggabungan antara hadits-hadits yang kontradiktif, penakwilan dan rangkuman hal-hal penting. Semua ini dapat terselesaikan berkat kasih sayang dan pertolongan dari Allah yang Maha Mulia, Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Kepada-Nya aku bergantung dan kepada-Nya aku bersandar dan berserah diri.

Aku memohon kepada-Nya, semoga aku senantiasa berada di jalan yang lurus, terhindar dari kesesatan, tetap berada dalam seluruh kebaikan, diberi taufik dalam ucapan dan perbuatan yang benar, berjalan mengikuti jejak orang-orang yang punya mata hati dan akal. Semoga hal tersebut diberikan juga kepada kedua orang tua kami, guru-guru kami, seluruh orang yang kami cintai dan mencintai kami, serta kaum muslimin. Sesungguhnya Dia Maha Luas lagi Maha Memberi. Keberhasilan ini hanya terjadi karena bantuan Allah semata. Kepada-Nya aku berserah diri dan kepada-Nya aku kembali. Cukuplah Allah bagi kami dan Dia-lah sebaik-baik wakil. Tak ada daya dan kekuatan kecuali dengan Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

---

[6] Ternyata Allah berkehendak hamba yang lemah ini menulis penjelasan bab faraidh menurut metode yang diinginkan imam An-Nawawi. Aku pernah bermimpi bertemu dengannya berkali-kali dalam keadaan gembira. Sebagiannya pada waktu aku masih sehat walafiat dan sebagiannya waktu aku mendapat ujian. Dalam mimpi tersebut, ia menjaga perbedaan usia antara aku dan dirinya, sebab aku lebih tua darinya kira-kira 10 tahun, sementara aku menjaga perbedaan ilmu di mana dirinya lebih tua dari aku beratus-ratus tahun.

NASAB RASULULLAH SAW

Bagian ini aku sebutkan terlebih dahulu karena beberapa maksud, agar kitab ini mendapat berkah dan sebagai penyelarasan terhadap beberapa nasab yang akan aku sebutkan nanti. Penulis dalam hal ini telah menyebutkannya dengan lengkap pada bab pembagian harta *fai'*.[7] Beliau adalah Abu Al Qasim Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muththalib bin Hasyim bin Abdu Manaf bin Qushai bin Kilab bin Murrah bin Ka'ab bin Lu'ai bin Ghalib bin Fihr bin Malik bin An-Nadhar bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyas bin Mudharr bin Nizar bin Ma'ad bin Adnan.

Sampai di sinilah nasab beliau menurut kesepakatan ulama, sedangkan nasab sesudahnya sampai ke nabi Adam adalah nasab yang masih diperdebatkan kebenarannya dan sedikit pun tidak valid. Aku telah menyebutkan dalam kitab *Tahzib Al Asma' wa Al-Lughat* sebagian mereka bahwa nabi Muhammad SAW memiliki 100 nama, dan di sana aku sebutkan potongan hadits yang berkaitan dengan nama-nama beliau dan keadaannya.

---

[7] Bab ini termasuk bagian yang dibebankan ke pundak kami, dan bab ini disebutkan dalam jilid XVIII dari kitab Jihad dan Biografi.

BAB: NASAB ASY-SYAFI'I DAN SEKELUMIT TENTANG HAL IHWAL DIRINYA

Asy-Syafi'i adalah imam Abu Abdullah Muhammad bin Idris bin Al Abbas bin Ustman bin Syafi' bin As-Sa'ib bin Abdullah bin Abdu Yazid bin Hasyim bin Al Muththalib bin Abdu Manaf bin Qushai Al Qurasyi Al Muththalibi Asy-Syafi'i Al Hijazi Al Makki. Nasabnya bertemu dengan Rasulullah SAW pada garis keturunan Abdu Manaf.

Para ulama banyak menyusun kitab tentang biografi Asy-Syafi'i dan hal-ihwalnya, dari kalangan ulama terdahulu seperti Daud Azh-Zhahiri, sedangkan dari ulama terakhir seperti Al Baihaqi. Kitab yang paling bagus dalam hal ini adalah karya Al Baihaqi, yaitu dua jilid kitab yang berisi informasi-informasi berharga dari setiap bidang ilmu. Aku sendiri mulai berusaha mengumpulkan serakan perkataan para imam mengenai hal tersebut kemudian mengumpulkan dari beberapa susunan mereka tentang biografinya serta dari kitab-kitab ahli tafsir, hadits, sejarah, para ahli fikih, ahli zuhud dan lain-lain ke dalam sebuah kitab berukuran sedang antara ringkas dan panjang. Di dalamnya aku akan menyebutkan informasi berharga yang sepatutnya diketahui oleh seorang penuntut ilmu, terutama ahli hadits, ahli fikih, dan pengikut madzhab Asy-Syafi'i.

Aku berharap dari karunia Allah semoga aku diberi taufik untuk menyelesaikannya dengan sebaik-baiknya. Di tempat ini, kami hanya mengisyaratkan sebagian maksud tersebut dan menyinggung beberapa bagian

secara umum. Dengan memohon pertolongan Allah, aku berserah diri dan menyerahkan urusan kepada-Nya, aku mengatakan,

Asy-Syafi'i adalah keturunan Quraisy Maththalibi menurut konsensus (ijmak) ahli sejarah dari seluruh kelompok, dan ibunya berasal dari suku Azad. Ada beberapa hadits *shahih* yang mengukuhkan tentang keutamaan bangsa Quraisy. Selain itu, umat juga sepakat mengutamakan mereka atas seluruh kabilah-kabilah Arab dan suku yang lain. Di dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* diriwayatkan dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ.

"Para imam (pemimpin) itu berasal dari Quraisy."

Di dalam *Shahih Muslim* diriwayatkan dari Jabir, dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

النَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ.

"Manusia mengikuti Quraisy dalam kebaikan dan keburukan."[8]

Di dalam kitab At-Tirmidzi terdapat juga hadits-hadits tentang keutamaan-keutamaan suku Azad.

Kelahiran dan Wafatnya Asy-Syafi'i Berikut Kilasan tentang Keadaannya

Para ulama sepakat bahwa dia lahir pada tahun 150 H, yaitu tahun di mana Abu Hanifah meninggal dunia. Ada yang mengatakan, Abu Hanifah wafat persis pada hari kelahiran Asy-Syafi'i, dan tidak ada keterangan valid mengenai penentuan hari. Pendapat masyhur yang dipegang jumhur ulama adalah, Asy-

---

[8] Hadis yang terdapat dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* adalah: لاَ يَزَالُ هَذَا الأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ *"Urusan ini senantiasa berada pada Quraisy."* Barangkali pengaitannya kepada *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* adalah dari segi makna. Imam hadits yang meriwayatkannya dengan redaksi seperti ini adalah Al Bukhari dalam *Tarikh*-nya, An-Nasa`i dalam *Sunan*-nya, Abu Ya'la, Ahmad bin Hanbal, Abu Daud Ath-Thayalisi dan Al Bazzar. (ف)

Syafi'i dilahirkan di Gaza, ada yang mengatakan di Asqalan,[9] dan keduanya termasuk daerah tanah suci yang diberkahi sebab keduanya terletak sejauh dua *marhalah*[10] dari Baitul Maqdis.

Dia kemudian pindah ke Makkah saat berusia 2 tahun dan wafat di Mesir pada tahun 204 H dalam usia 54 tahun. Ar-Rabi' berkata, "Asy-Syafi'i wafat pada malam Jum'at selepas Maghrib, dan saat itu aku berada di sisinya. Ia dikuburkan pada Jum'at sore bulan Rajab tahun 204 H. Kuburannya di Mesir terlihat agung dan mendapat penghormatan yang layak dari kedudukannya sebagai imam."

Ar-Rabi' berkata, "Aku pernah bermimpi melihat Adam meninggal dunia, lalu aku bertanya tentang hal tersebut, maka ada yang menjawab, 'Ini adalah kematian penduduk bumi yang paling berilmu, karena Allah telah mengajarkan kepada Adam seluruh nama-nama.' Tidak berapa lama kemudian Asy-Syafi'i pun meninggal dunia, dan pada malam Asy-Syafi'i meninggal dunia ada yang bermimpi melihat seseorang berkata, 'Malam ini Nabi Muhammad SAW wafat'."

Asy-Syafi'i tumbuh sebagai anak yatim dalam asuhan ibundanya dan dalam kondisi memprihatinkan. Di masa remajanya, dia berguru kepada para ulama, menulis apa yang dipelajarinya di buku catatan dalam bentuk tulang belulang hingga memenuhi kemahnya. Diriwayatkan dari Mush'ab bin Abdullah Az-Zubairi, ia berkata, "Pada mulanya Asy-Syafi'i mempelajari syair, sejarah Arab dan sastra. Setelah itu dia belajar fikih. Dia belajar fikih lantaran pada suatu hari dia menaiki tunggangannya dengan ditemani sekretaris ayahku, lalu dia melantunkan sebait sya'ir, lantas sekretaris ayahku melecutnya dengan cambuknya seraya berkata, 'Orang seperti engkau menggeluti hal-hal semacam ini? Engkau lebih baik mempelajari fikih?' Maka dia pun tergetar karena hal itu. Tak lama kemudian dia mengaji kepada pria hitam, Muslim bin Khalid

---

[9] Kedua kota ini adalah Gaza dan Asqalan. Demikian pula Baitul Maqdis sewaktu penulisan catatan kaki ini seluruhnya sedang jatuh di bawah kekuasaan zionisme Yahudi. Semoga Allah mensucikan tempat-tempat suci-Nya dari apa yang sedang menimpanya.

[10] *Marhalah* adalah satuan jarak untuk menentukan letak sebuah lokasi. 1 *marhalah* = 24 mil atau 44352 meter.

yang waktu itu menjabat sebagai mufti Makkah. Dia kemudian datang kepada kami dan belajar kepada Malik bin Anas."

Diriwayatkan dari Asy-Syafi'i, dia berkata, "Tadinya aku belajar syair hingga aku naik ke sebuah tanah tinggi di Mina. Tiba-tiba ada suara dari arah belakangku, 'Engkau harus belajar fikih'."

Diriwayatkan dari Al Humaidi, ia berkata: Asy-Syafi'i pernah berkata, "Aku berangkat menuntut ilmu nahwu dan sastra. Lalu Muslim bin Khalid menemuiku lantas berkata, 'Anak muda, darimana asalmu?' Aku berkata, 'Dari Makkah.' Ia berkata, 'Di mana tempat tinggalmu?' Aku menjawab, 'Di jalan bukit di Khaif'. Ia berkata, 'Dari kabilah apa asalmu?' Aku menjawab, 'Dari Abdu Manaf'. Ia berkata, 'Cik, cik, sungguh Allah telah memuliakanmu di dunia dan akhirat. Kenapa engkau tidak mempelajari fikih sehingga lebih baik bagimu'?"

Setelah itu Asy-Syafi'i meninggalkan Makkah menuju Madinah dengan tujuan belajar dari Abu Abdullah Malik bin Anas. Mengenai perjalanannya ini terdapat sebuah kitab yang populer. Setelah sampai, dia membacakan kitab *Al Muwaththa`* kepada imam Malik melalui hafalannya, sehingga Malik dibuatnya kagum, dan Asy-Syafi'i pun belajar kepadanya. Malik pernah berkata kepadanya, "Bertakwalah kepada Allah dan hindarilah kemaksiatan. Sebab kau akan memiliki kelebihan."

Dalam riwayat lain, Malik berkata kepadanya, "Allah SWT telah meletakkan cahaya ke dalam hatimu. Maka, janganlah kau padamkan cahaya itu dengan kemaksiatan." Ketika Asy-Syafi'i datang kepada Malik, dia berumur 13 tahun, kemudian dia tinggal di Yaman.

Dari biografinya yang bagus dan dorongannya kepada orang-orang untuk mengikuti Sunnah serta metode yang bagus, banyak hal-hal yang populer. Kemudian dia meninggalkan hal tersebut dan mulai bergelut dengan ilmu fikih. Dia berangkat ke Irak dan mendebat Muhammad bin Al Hasan dan lain-lain, menyebarkan ilmu hadits dan madzhab pengikutnya serta membela Sunnah. Oleh karena itu, namanya dan kelebihannya semakin dikenal. Abdurrahman bin Mahdi, imam ahli hadits pada masanya memintanya menyusun sebuah kitab tentang Ushul Fikih. Maka dia pun menyusun kitab

Ar-Risalah, yaitu kitab pertama yang disusun dalam masalah Ushul Fikih. Karyanya itu membuat Abdurrahman dan Yahya bin Sa'id Al Qaththan kagum terhadapnya. Bahkan Al Qaththan serta Ahmad bin Hanbal pernah berdoa untuk Asy-Syafi'i dalam shalat mereka berdua.

Banyak orang yang sependapat bahwa kitab *Ar-Risalah* yang disusun oleh Asy-Syafi'i adalah kitab yang sangat bagus. Pendapat dan penilaian mereka mengenai hal tersebut cukup populer. Al Muzani berkata, "Aku telah membaca *Ar-Risalah* sebanyak 500 kali, dan setiap kali membacanya, aku mendapatkan pengetahuan yang baru." Dalam satu riwayat darinya disebutkan, "Aku mempelajari *Ar-Risalah* selama lima puluh tahun. Aku tidak tahu bahwa aku mempelajarinya satu kalipun kecuali aku mendapatkan sesuatu yang tadinya tidak aku ketahui."

Asy-Syafi'i menjadi terkenal di Irak. Namanya kemudian sering disebut-sebut di berbagai pelosok. Para pendukung dan lawan mengakui kelebihannya, bahkan seluruh ulama mengakuinya. Kedudukannya menjadi besar di sisi para khalifah dan pejabat. Kemuliaan dan keimamannya senantiasa terngiang di sisi mereka. Lewat kelebihannya yang ditampilkan dalam perdebatannya dengan penduduk Irak membuktikan hal yang belum jelas bagi yang lain dan lewat penjelasan kaedah serta konsep dasar penting membuat hal yang tidak diketahui orang lain semakin terungkap. Dia pernah diuji di beberapa tempat dengan berbagai pertanyaan dan jawaban yang diberikannya dalam masalah yang ditanyakan pun benar dan tepat. Hal ini membuat kagum banyak yang berguru kepadanya, baik dari kalangan orang biasa maupun ulama besar, para imam maupun orang pilihan dari kalangan ahli hadits, fikih dan lain-lain.

Bahkan banyak dari mereka yang beralih dari madzhab yang tadi diyakininya kepada madzhab Asy-Syafi'i. Selain itu, mereka juga berpegang teguh dengan metodenya, seperti Abu Tsaur dan sejumlah ulama yang tidak terhitung banyaknya. Banyak dari mereka berhenti belajar dari guru-guru mereka dan imam-imam besar agar bisa konsen belajar kepada Asy-Syafi'i, karena mereka melihat ada sesuatu yang tidak mereka dapatkan dari yang lain. Bagi Allah segala puji atas hal tersebut dan atas seluruh nikmat-nikmat-Nya yang tidak terhingga.

Di Irak, Asy-Syafi'i menyusun kitabnya yang lama (*qaul qadim*) dan dinamakan kitab *Al Hujjah* di mana yang meriwayatkannya darinya adalah empat orang sahabat dekatnya, yaitu Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, Az-Za'farani dan Al Karabisi.

Kemudian dia berangkat ke Mesir pada tahun 199 H. Abu Abdullah Harmalah bin Yahya berkata, "Asy-Syafi'i datang kepada kami di Mesir pada tahun 199 H."

Sementara Ar-Rabi' mengatakan bahwa dia datang pada tahun 200 H. Barangkali dia datang pada akhir tahun 199 H untuk menyatukan di antara kedua riwayat tersebut. Dia menyusun seluruh kitab-kitabnya yang baru (*qaul jadid*) di Mesir. Dia kemudian menjadi terkenal di berbagai negeri dan menjadi tujuan bagi orang-orang dari Syam, Irak, Yaman dan berbagai pelosok untuk belajar dan mendengar kitab-kitabnya yang baru. Demikian pula para pembesar Mesir dan yang lain banyak belajar darinya.

Dia menulis beberapa kitab baru yang belum pernah ada sebelumnya, di antaranya Ushul Fikih, seperti kitab *Al Qasamah*, *Al Jizyah*, kitab tentang memerangi para pemberontak dan lain sebagainya.

Abu Al Hasan Muhammad bin Abdullah bin Ja'far Ar-Razi berkata dalam kitab *Manaqib Asy-Syafi'i*: Aku mendengar Abu Amr Ahmad bin Ali bin Hasan Al Bashri berkata, "Aku mendengar Muhammad bin Hamdan bin Sufyan Ath-Thara`ifi Al Baghdadi berkata, 'Pada suatu hari aku mendatangi Ar-Rabi' bin Sulaiman, dan ternyata dia telah menggantungkan di pintu rumahnya tujuh ratus buntilan bekal perjalanan untuk mendengar kitab-kitab Asy-Syafi'i. Semoga Allah merahmatinya dan semoga Allah meridhainya'."

Beberapa Hal Ihwal Asy-Syafi'i

Asy-Syafi'i memiliki beragam jenis kebaikan di kedudukan tertinggi dan tempat terluhur, karena Allah telah menganugerahkan dalam dirinya berbagai kebaikan dan sifat-sifat terpuji hingga memperoleh beberapa jenis kemuliaan. Di antaranya kemuliaan nasab yang suci, dan pertemuan nasabnya dengan nasab Rasulullah SAW, dan itu merupakan puncak keutamaan tertinggi. Selain itu, kemuliaan tempat lahir dan tempat tumbuh berkembang di mana

dia lahir di tanah suci dan tumbuh di Makkah. Juga, dia datang sesudah kitab disusun dan hukum ditetapkan, lalu dia mengkaji madzhab-madzhab para ulama terdahulu, belajar dari para imam terkemuka dan berdebat dengan para ulama yang handal. Dia kemudian mempelajari madzhab-madzhab mereka, mendalami, menganalisa dan memahaminya, lalu darinya dia menyimpulkan sebuah metode yang menghimpun antara Al Qur`an, Sunnah, ijmak dan qiyas, serta tidak membatasi hanya pada sebagian saja.

Dia mendedikasikan diri untuk memilih, men-*tarjih*, menyempurnakan dan mengoreksi di samping dia memiliki kekuatan hafalan, semangat yang tinggi, mahir dalam seluruh disiplin ilmu serta tekun. Dia sangat menonjol dalam menggali hukum dari Al Qur`an dan Sunnah, pakar dalam pengetahuan tentang *nasikh* dan *mansukh*, *mujmal* dan *mubayyan*, *khash* dan *am*, serta pembagian-pembagian kalimat lainnya. Tak ada seorang pun yang mendahuluinya membuka pintu ini, karena dia adalah orang yang pertama kali menyusun Ushul Fikih tanpa perbedaan pendapat. Dia adalah sosok yang tidak ada tandingannya, bahkan tidak ada yang sejajar denganya dalam hal pengetahuan tentang Al Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW serta dalam hal mengaitkan sebagiannya dengan sebagian yang lain.

Dia adalah imam dan hujjah dalam bidang bahasa Arab dan Nahwu. Dia memperdalam bahasa Arab selama 20 tahun hingga membuatnya fasih berbicara bahasa Arab. Dengan bahasa Arab, dia mengetahui Al Qur`an dan Sunnah, dan dialah yang memikul anugerah besar seluruh ahli atsar, para penghafal hadits dan penukil khabar dengan memberikan pemahaman akan makna hadits, serta mengungkap ketidakbenaran para penentang Sunnah dan kekeliruan mereka, lalu memberikan motivasi kepada mereka setelah tadinya lesu, sampai terlihatlah persatuan mereka melawan seluruh para penentang, serta membungkam mereka dengan dalil-dalil yang jelas.

Muhammad bin Al Hasan berkata, "Jika para ahli hadits berbicara pada suatu hari, maka ucapannya itu berasa dari lisan Asy-Syafi'i." Maksudnya karena kitab-kitab yang dikarangnya.

Al Hasan bin[11] Muhammad Az-Za'farani berkata, "Tadinya para ahli

---

[11] Al Hasan bin Muhammad bin Ash-Shabah yang memiliki julukan Abu Ali, sahabat

hadits tertidur, lalu Asy-Syafi'i membangunkan mereka, sehingga mereka pun bangun."

Ahmad bin Hanbal berkata, "Tak ada seorang pun yang tangannya menyentuh tinta maupun pena kecuali Asy-Syafi'i memiliki jasa di pundaknya." Ini adalah pernyataan para ulama hadits dan orang yang tidak lagi disangsikan kewara'an dan keutamaannya.

Asy-Syafi'i diberikan berbagai anugerah disiplin ilmu hingga semua orang yang menentangnya dari berbagai kelompok dan para ulama yang memiliki ilmu yang handal tampak lemah di hadapannya. Keunggulannya diakui. Para pendukung dan penentang tunduk di dalam arena terkenal yang menghimpun para imam di seluruh penjuru negeri. Perdebatan-perdebatan ini populer dan dimuat dalam kitab-kitabnya serta di dalam kitab-kitab para ulama terdahulu dan terakhir. Berkenaan dengan hal ini, kitab *Al Umm* karya Asy-Syafi'i banyak memuat sejumlah keunikan, ayat, informasi yang berharga dan kaedah yang bermanfaat. Berapa banyak perdebatan dan kaedah yang diakui oleh setiap orang yang memahaminya, objektif dan jujur bahwa ia tidak mungkin mencapai hal tersebut.

Selain itu, dia muncul di masa para imam yang handal dalam berfatwa, mengajar dan menyusun kitab. Karena itu, hal sama pun diperintahkan kepadanya oleh gurunya, Abu Khalid Muslim bin Khalid Az-Zanji, imam dan mufit kota Makkah, pernah berkata kepadanya, "Berfatwalah wahai Abu Abdullah. Sebab demi Allah, telah tiba masanya bagimu untuk berfatwa." Padahal waktu itu Asy-Syafi'i baru berusia 15 tahun. Pernyataan beberapa ulama semasanya mengenai hal ini cukup banyak dan populer. Pada usia remaja, Asy-Syafi'i sudah diberikan kepercayaan untuk mengajar kendati pada masa itu banyak ulama. Hal ini termasuk bukti yang menunjukkan bahwa betapa tinggi dan mulia martabat Asy-Syafi'i. Ini semua termasuk hal yang sudah dimaklumi dalam kitab-kitab biografinya dan lain-lain.

Asy-Syafi'i. Ia wafat pada akhir Sya'ban, ada yang mengatakan pada bulan Ramadhan, tahun 260 H. Dia dinisbatkan kepada Az-Za'faraniyah, yaitu sebuah desa terletak dekat dengan Baghdad.

Asy-Syafi'i juga dikenal sangat bersungguh-sungguh dalam membela hadits dan mengikuti Sunnah. Di dalam madzhabnya, dia menghimpun beberapa bagian dalil yang telah diteliti dan menyelami makna dengan baik sehingga beliau ketika datang ke Irak digelar sebagai pembela hadits. Ulama-ulama terdahulu dan ahli fikih Khurasan biasa menyebut para pengikut madzhabnya dengan gelar *Ashhab Al Hadits*, baik dulu maupun sekarang.

Diriwayatkan dari Abu Bakar Muhammad bin Ishak bin Khuzaimah, yang dikenal sebagai imamnya para imam, dan ulama yang hafal hadits paling banyak, bahwa dia pernah ditanya, "Apakah dia tahu ada hadits *shahih* yang tidak dicatat oleh Asy-Syafi'i dalam kitab-kitabnya?" Dia menjawab, "Tidak." Kendati demikian Asy-Syafi'i tetap bersikap hati-hati. Oleh karena itu, dia menyampaikan bahwa Asy-Syafi'i menganjurkan untuk mengamalkan hadits *shahih* dan meninggalkan pendapatnya yang bertentangan dengan nash yang *shahih*.

Para sahabat kami telah melaksanakan wasiat tersebut dan mereka mengamalkannya dalam banyak masalah populer, seperti *tastwib*[12] ketika adzan Subuh, mensyaratkan *tahallul* dengan sebab uzur dalam haji. Hal ini akan dijelaskan nanti dalam pembahasannya masing-masing.

Lebih dari itu, dia sangat teguh memegang hadits-hadits *shahih* dan meninggalkan hadits-hadits *dha'if*. Kami tidak tahu ada seorang pun dari kalangan fikih yang menaruh perhatian dalam berhujjah dengan membedakan antara hadits *shahih* dan *dha'if* seperti halnya yang dilakukan Asy-Syafi'i, bahkan yang mendekatinya pun tidak ada.

Dia pun sangat berhati-hati dalam masalah ibadah dan yang lain seperti yang dikenal dari madzhabnya. Di samping itu, dia sangat tekun dalam beribadah dan menempuh jalan kewara'an, kedermawanan dan kezuhudan. Sifat dan akhlaknya ini sudah sangat dikenal, dan tak ada yang membantahnya kecuali orang yang bodoh atau zhalim yang sewenang-wenang. Dia adalah orang yang sangat kuat agamanya dan diakui pengetahuannya di kalangan para pendukung maupun penentang.

---

[12] *Taswib* adalah bacaan *As-Shalaatu Khairun minannaum* dalam adzan Subuh.

وَلَيْسَ يَصِحُّ فِى الأَذْهَانِ شَيْءٌ   إِذَا احْتَاجَ النَّهَارُ إِلَى دَلِيْلِ

Sangat tidak masuk akal

Apabila siang butuh kepada petunjuk

Kedermawanan, keberanian, kesempurnaan akalnya dan kepintarannya termasuk hal yang sudah diketahui oleh kalangan khusus maupun kalangan awam. Oleh karena itu, aku tidak perlu lagi menjelaskannya. Semua ini dapat dilihat dalam kitab-kitab biografi dari berbagai jalur. Contonya hadits *masyhur* berikut ini:

إِنَّ عَالِمَ قُرَيْشٍ يَمْلأُ طِبَاقَ الأَرْضِ عِلْمًا.

"*Sesungguhnya ada satu orang alim Quraisy yang memenuhi muka bumi dengan ilmu.*"

Para ulama terdahulu dan kalangan di luar sahabat-sahabat kami menakwilkan bahwa orang tersebut adalah Asy-Syafi'i. Dalil mereka adalah para imam itu berasal dari kalangan sahabat. Mereka adalah tokoh-tokoh agama yang hanya menyinggung beberapa masalah saja. Sebab fatwa-fatwa mereka hanya terbatas pada masalah-masalah yang sedang terjadi saat itu, bahkan mereka melarang bertanya tentang perkara yang belum terjadi. Pada saat itu perhatian mereka tertuju kepada masalah memerangi[13] orang-orang kafir untuk meninggikan citra Islam dan berjihad melawan hawa nafsu serta beribadah sehingga mereka tidak konsentrasi untuk menyusun kitab. Sementara para imam generasi selanjutnya menyusun kitab, di antara mereka tidak ada yang berasal dari Quraisy sebelum Asy-Syafi'i, dan tak ada seorang pun yang bersifat seperti ini sebelumnya maupun sesudahnya.

Imam Abu Zakaria Yahya bin Zakaria As-Saji berkata dalam *Al Khilaf*, "Aku memulai dengan Asy-Syafi'i sebelum ahli fikih yang lain, dan aku lebih mendahulukannya dari mereka sekalipun di antara mereka ada orang yang lebih dahulu darinya, hanya karena dia mengikuti Sunnah. Sebab Rasulullah

---

[13] Dalam satu naskah tertera "jihad" sebagai ganti memerangi. (ش)

SAW bersabda,

قَدِّمُوا قُرَيْشاً وَتَعَلَّمُوا مِنْ قُرَيْشٍ.

"Dahulukanlah orang Quraisy dan belajarlah dari orang Quraisy."

Abu Nu'aim Abdul Malik bin Muhammad bin Adi Al Istirbadzi,[14] sahabat Ar-Rabi' bin Sulaiman Al Muradi, berkata, "Dalam hadits ini terdapat indikasi yang jelas. Jika orang yang memperhatikan mau merenungkannya, dia akan mengetahui bahwa yang dimaksud dengannya adalah seorang pria dari ulama umat ini yang berasal dari bangsa Quraisy. Ilmunya jelas, tersebar di berbagai negeri, ditulis sebagaimana mushaf-mushaf ditulis, dipelajari oleh para syaikh dan generasi muda dalam majlis pengajian, bahkan mereka membela pendapat-pendapatnya, memperbincangkannya di majlis-majlis para penguasa, umara, ahli *qira`ah*, ahli atsar dan lain-lain. Ini adalah sifat yang tidak kami temukan secara lengkap terdapat pada diri seorang pun kecuali pada Asy-Syafi'i. Dia adalah ulama Quraisy yang handal dalam menulis ilmu, menjelaskan dasar-dasar keilmuan dan cabangnya serta menyusun kaedah hukum."

Al Baihaqi berkata setelah meriwayatkan perkataan Abu Nu'aim di atas, "Beginilah pendapat Ahmad bin Hanbal dalam menafsirkan hadits tersebut."

Karya-karya Asy-Syafi'i dalam masalah dasar-dasar ilmu dan cabangnya yang belum pernah ada sebelumnya cukup banyak dan bagus. Karya-karyanya yang populer adalah, *Al Umm* yang jumlahnya mencapai 20 jilid,[15] *Jami' Al Muzani Al Kabir* dan *Jami' Ash-Shaghir*, *Mukhtashar Al Kabir* dan *Mukhtashar Ash-Shaghir*, *Mukhtashar Al Buwaithi* dan *Ar-Rabi'*, *Al Hujjah*, yaitu *qaul qadim*, *Ar-Risalah Al Qadimah*, *Ar-Risalah Al Jadidah*, *Al Amali*, *Al Imla'* dan lain-lain.

---

[14] Dia adalah salah seorang imam dan dikenal handal dalam bidang fikih dan hadist. Dia wafat pada tahun 320 H. (ش)

[15] Naskah *Al Umm* yang sudah dicetak di hadapan kita dengan riwayat Ar-Rabi' bin Sulaiman Al Muradi adalah cetakan Bulaq dengan catatan pinggir *Mukhtashar Al Muzani* dan terdiri dari tujuh jilid. (ط)

Al Baihaqi telah menyebutkannya dalam *Al Manaqib*. Al Qadhi Abu Muhammad Al Husain bin Muhammad Al Marwazi berkata dalam mukaddimah kitab *Ta'liq*-nya, "Konon Asy-Syafi'i telah mengarang 113 kitab tentang tafsir, fikih, sastra dan disiplin ilmu lainnya. Kualitasnya akan sangat terasa ketika ditelaah sampai-sampai tak ada seorang pun yang memperdebatkannya, baik dari kalangan pendukung maupun penentang."

Adapun kitab karya sahabat-sahabatnya yang merupakan uraian dan penjelasan terhadap teks, pernyataan, rangkuman konsep dan pandangan dari kaedah-kaedah Asy-Syafi'i, tak terhitung jumlahnya. Di samping faedah dan manfaatnya sangat banyak, ukurannya dan susunannya pun bagus, seperti komentar Syaikh Abu Hamid Al Isfirayini, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan penulis *Al Hawi*, imam Al Haramain dalam *Nihayah Al Mathlab* dan kitab lain yang terkenal. Semua ini jelas menyatakan kedalaman ilmunya, kebagusan perkataannya dan ke-*shahih*-an niatnya dalam ilmunya. Dan, banyak perkataan yang populer telah dinukil darinya secara terperinci tentang ke-*shahih*-an niatnya dalam ilmunya, dan cukuplah dengan penelusuran mengenai hal tersebut menjadi dalil yang pasti dan bukti yang nyata.

As-Saji berkata di awal *Al Khilaf*: Aku mendengar Ar-Rabi' berkata, "Aku mendengar Asy-Syafi'i berkata, 'Aku ingin sekali semua orang mempelajari ilmu ini tanpa mengaitkan kepadaku satu huruf pun darinya'."

Asy-Syafi'i berkata, "Aku sama sekali tidak pernah mendebat seorang pun dengan tujuan mengalahkannya. Aku sangat ingin, jika aku mendebat seseorang, kemudian Allah menyatakan kebenaran melalui tangannya."

Pernyataan Asy-Syafi'i yang sama pun sangat banyak dan populer. Di antaranya sifat empatinya yang berlebihan terhadap para penuntut ilmu dan yang lain, adalah nasehat yang diberikannya dilakukan karena Allah, kitab-Nya, rasul-Nya dan kaum muslimin. Seperti itulah agama yang disampaikan oleh Rasulullah SAW. Apa yang aku sebutkan ini walaupun seluruhnya sudah dimaklumi dan populer, namun tak ada salahnya memberi isyarat kepadanya supaya orang yang belum mengetahuinya dapat mengetahuinya, sebab kitab *Al Majmu'* ini tidak dikhususkan untuk menjelaskan permasalahan yang belum jelas dan menyelesaikan hal-hal yang sulit.

Kata-kata Bijak dan Nasehat Asy-Syafi'i serta Komentar para Ulama tentang Dirinya

- Asy-Syafi'i berkata, "Menuntut ilmu lebih utama daripada shalat sunah."
- "Siapa yang menginginkan dunia, maka dia harus menuntut ilmu dan siapa yang menginginkan akhirat maka dia harus menuntut ilmu."
- "Tak satu pun ibadah yang mendekatkan kepada Allah sesudah ibadah fardhu lebih utama daripada menuntut ilmu."
- "Tidak akan beruntung dalam ilmu kecuali orang yang menuntutnya dalam kondisi membutuhkan."
- "Manusia dalam keadaan lalai dari surah ini: '*Demi masa. Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian'.*" (Qs. Al Ashr [103]: 1-2) Oleh karena itu, Asy-Syafi'i sendiri membagi malam menjadi tiga bagian: sepertiga malam pertama untuk menulis, sepertiga kedua untuk shalat, dan sepertiga terakhir untuk tidur.
- Ar-Rabi' berkata, "Aku pernah tidur beberapa malam di rumah Asy-Syafi'i. Ternyata dia tidak tidur malam kecuali sebentar."
- Bahar bin Nashr berkata, "Aku tidak pernah melihat dan tidak pernah mendengar ada orang pada masa Asy-Syafi'i lebih bertakwa kepada Allah, lebih wara' dan lebih bagus suaranya membaca Al Qur`an dari dia."
- Al Humaidi berkata, " Asy-Syafi'i mengkhatamkan Al Qur`an setiap bulan sebanyak 60 kali."
- Harmalah berkata, "Aku mendengar Asy-Syafi'i berkata, 'Aku sangat ingin sekiranya setiap ilmu yang aku ketahui dipelajari orang-orang, dan memperoleh pahalanya namun mereka tidak memujiku'."
- Ahmad bin Hanbal berkata, "Allah telah mengumpulkan dalam diri Asy-Syafi'i segala kebaikan."
- Asy-Syafi'i berkata, "Kemenangan adalah tegak bersama kebenaran di manapun adanya."
- "Aku sama sekali tidak pernah berdusta dan aku tidak pernah bersumpah kepada Allah, baik dalam keadaan jujur maupun dusta."

- "Aku tidak pernah meninggalkan mandi Jum'at, baik dalam cuaca dingin, dalam perjalanan maupun kondisi lainnya."
- "Aku tidak pernah kenyang sejak 16 tahun —dalam riwayat lain, selama 20 tahun— kecuali kenyang yang aku buang saat itu juga."
- "Siapa yang tidak mulia dengan bertakwa, berarti tak ada kemuliaan baginya."
- "Aku sama sekali tidak pernah panik karena kefakiran."
- "Mengejar sisa-sisa dunia adalah hukuman yang Allah timpakan kepada ahli tauhid."
- Asy-Syafi'i pernah ditanya, "Kenapa engkau gandrung memegang tongkat, padahal engkau belum lemah?" Dia menjawab, "Supaya aku ingat bahwa aku adalah musafir."
- "Siapa yang mengaku lemah pada dirinya, maka dia akan meraih istiqamah."
- "Siapa yang dikalahkan oleh keinginan yang sangat kuat kepada dunia, maka dia pasti akan menghamba kepada penghuninya (dunia). Dan siapa yang ridha dengan harta yang sedikit, maka segala bentuk ketundukan akan hilang dari dirinya."
- "Kebaikan dunia dan akhirat itu terdapat pada lima perkara: kekayaan jiwa, tidak menyakiti, usaha yang halal, pakaian takwa dan percaya penuh kepada Allah dalam segala keadaan."
- Asy-Syafi'i pernah berkata kepada Ar-Rabi', "Engkau harus bersikap zuhud."
- "Harta simpanan yang paling bermanfaat adalah takwa, dan harta simpanan yang paling berbahaya adalah permusuhan."
- "Siapa yang suka Allah bukakan hatinya atau Allah terangi hatinya, maka dia harus meninggalkan bicara tentang hal-hal yang tidak berguna, menghindari kemaksiatan dan memiliki amal yang menjadi rahasia antara dirinya dan Allah —dalam riwayat lain disebutkan, maka dia harus menyendiri, mengurangi makan, tidak bergaul dengan orang-orang

dungu, dan membenci ahli ilmu yang tidak memiliki sikap objektif serta tata-krama—."

- "Hai Rabi', jangan kau bicara tentang hal-hal yang tidak ada manfaatnya. Sebab jika kau sudah mengucapkan satu kalimat, ia akan menguasaimu dan bukan kau yang menguasainya."
- Asy-Syafi'i pernah berkata kepada Yunus bin Abdul A'la, "Sekiranya engkau berusaha dengan sungguh-sungguh untuk membuat semua orang suka, maka engkau tidak akan mampu. Maka ikhlaskanlah amal dan niatmu karena Allah *Azza wa Jalla*."
- "Orang yang ihklas tidak mengenal riya."
- "Sekiranya seseorang mewasiatkan sesuatu kepada orang yang berakal, maka ia akan berubah menjadi orang zuhud."
- "Mengatur manusia lebih sulit daripada mengatur binatang."
- "Orang yang berakal adalah orang yang menahan dirinya dari setiap perbuatan tercela."
- "Sekiranya aku tahu bahwa meminum air dingin itu mengurangi *muru`ah*-ku, maka aku tidak akan meminumnya."
- "*Muru`ah* itu memiliki empat pilar: akhlak yang baik, dermawan, tawadhu' dan ibadah."
- "*Muru`ah* adalah memelihara dirinya dari hal-hal yang tidak berguna."
- "Orang yang memiliki *muru`ah* adalah orang yang senantiasa berjuang."
- "Siapa yang ingin Allah menetapkan baginya kebaikan, maka dia hendaknya berbaik sangka terhadap orang lain."
- "Tidak sempurna lelaki di dunia kecuali dengan empat perkara: agama, sifat amanah, waspada dan keseimbangan."
- "Selama 40 tahun, aku terus menanyai saudara-saudaraku yang telah menikah tentang keadaan mereka. Namun tak seorang pun di antara mereka yang mengatakan, dia telah melihat kebaikan."
- "Bukanlah saudaramu orang yang perlu kau turuti kemauannya."

- "Orang yang tulus menjalin hubungan persaudaraan dengan saudaranya, maka dia akan cenderung menerima kekurangannya, menutupi aibnya dan memaafkan kekeliruannya."
- "Di antara tanda teman yang jujur adalah bersikap jujur kepada teman dari teman tersebut."
- "Tak ada kegembiraan yang menandingi persahabatan saudara, dan tak ada kedukaan yang menandingi perpisahan dengan mereka."
- "Jangan engkau mengurangi hak saudaramu lantaran dia begitu baik terhadap dirimu."
- "Jangan engkau palingkan wajahmu kepada orang yang menganggap remeh balasanmu."
- "Siapa yang bersikap baik kepadamu, berarti dia mengikatmu. Dan siapa yang bersikap kasar terhadapmu, berarti dia melepaskanmu."
- "Orang yang mengumpat orang lain, maka dia akan diumpat. Dan jika engkau membuat orang senang, kemudian dia mengatakan sesuatu yang tidak ada pada dirinya, maka ketika marah dia akan mengatakan apa-apa yang tidak ada pada dirimu."
- "Orang cerdas yang berakal adalah orang pintar yang pura-pura lalai."
- "Orang yang menasehati saudaranya secara diam-diam, berarti dia memang benar menasehatinya dan menghargainya. Sedangkan orang yang menasehati saudaranya secara terang-terangan, berarti dia mempermalukannya dan menyudutkannya."
- "Orang yang meninggikan dirinya melebihi batasnya, maka derajatnya akan dikembalikan oleh Allah ke asalnya."
- "Murah hati itu adalah perhiasan orang-orang yang merdeka."
- "Orang yang berhias dengan kebathilan, berarti dia membuka aibnya sendiri."
- "Rendah diri termasuk akhlak orang yang mulia, dan sombong termasuk ciri orang yang hina."
- "Rendah diri mewariskan kecintaan dan qana'ah mewariskan

ketenangan."

- "Orang yang paling tinggi derajatnya adalah orang yang tidak melihat derajat dirinya dan orang yang paling banyak mulia adalah orang yang tidak melihat kemulian dirinya."
- "Apabila banyak keperluan, maka mulailah dengan urusan yang paling penting."
- "Siapa yang menyembunyikan rahasianya, maka kebaikan akan berada di tangannya."
- "Memberikan bantuan adalah zakat bagi harga diri."
- "Orang yang menertawakan kesalahan orang lain maka kebenaran dari kesalahan tersebut akan menghujam dalam dirinya."[16]

Demikianlah kata-kata bijak Asy-Syafi'i dan komentar para ulama tentang dirinya. Di sini aku hanya menyebutkan beberapa poin penting untuk mewakilinya secara keseluruhan.

Selain itu, dalam beberapa bagian aku telah menjelaskan sekelumit keadaan Asy-Syafi'i, menjelaskan keunggulan dirinya, dan jalan hidup serta madzhabnya. Bagi yang hendak mengecek kebenaran hal ini, maka silakan menelaah kitab-kitab biografi yang telah aku sebutkan, dan yang terpenting di antaranya kitab Al Baihaqi. Aku kira cukup sampai pada kalimat-kalimat ini saja. Aku berharap dengan apa yang aku sebutkan dan aku paparkan dari kebaikan-kebaikan Asy-Syafi'i serta doa aku untuknya dalam tulisanku dan keadaanku yang lainnya, aku telah memenuhi haknya atau sebagian haknya karena apa yang sampai kepadaku dari perkataannya dan ilmunya serta aku mendapat manfaat dengannya dan lain-lain dari bentuk-bentuk kebaikannya kepadaku. Semoga Allah meridhainya, memuliakan tempatnya, mengumpulkan aku bersamanya dan orang-orang yang kami cintai di negri anugerah-Nya, memberi aku manfaat dengan keterkaitan aku kepadanya serta keloyalan aku kepada sahabat-sahabatnya.

---

[16] Maksudnya tertanamlah di hatinya bahwa kesalahan itu adalah benar, bukan salah.

Hal Ihwal Abu Ishak, Penulis *Al Muhadzdzab*

Yang perlu diketahui dari Abu Ishak cukup banyak dan tidak mungkin dapat disebutkan semuanya karena tidak terhitung jumlahnya. Akan tetapi di sini aku akan mencoba untuk memamparkan sekelumit tentang hal tersebut, dan berusaha untuk menjelaskannya secara ringkas.

Dia adalah imam, muhaqqiq, seorang yang handal dan teliti, memiliki beragam ilmu dan karya tulis yang bermanfaat, ahli zuhud, ahli ibadah, wara', tidak tergiur kemewahan dunia, memiliki hati yang fokus kepada akhirat, rela berkorban untuk membela agama Allah, menjauhi hawa nafsu, sosok ulama yang shalih, hamba Allah yang arif yang menghimpun antara ilmu dan ibadah, wara' dan zuhud, menekuni tugas-tugas agama serta mengikuti petunjuk penghulu para rasul.

Dia bernama lengkap Abu Ishak Ibrahim bin Ali bin Yusuf bin Abdullah Asy-Syirazi[17] Al Fairuzabadi. Dia dinisbatkan kepada Fairuzabad karena nama tersebut adalah nama sebuah negeri di Syiraz. Dia lahir pada tahun 393 H[18] dan belajar fikih di Persia dari Abu Al Farj[19] bin Al Baidhawi dan di Bashrah dari Al Jauzi. Kemudian dia berangkat ke Baghdad pada tahun 415 H, lalu belajar fikih kepada gurunya, imam Abu Ath-Thayyib Thahir bin Abdullah Ath-Thabari dan guru-guru terkenal lainnya. Dia mendengar hadits dari imam Al Faqih Al Hafizh Abu Bakar Al Barqani, Abu Ali bin Syadzan dan imam-imam terkenal lainnya. Dia pernah bermimpi melihat Rasulullah SAW memanggil dirinya Syaikh. Maka dia pun bergembira dan mengatakan, "Rasulullah SAW memanggilku Syaikh." Dia berkata, "Aku selalu mengulang pelajaran sebanyak 100 kali. Jika dalam suatu masalah ada sebait syair yang menjadi penguatnya, aku pun menghafal seluruh qasidah karenanya."

Dia adalah orang yang mengamalkan ilmu, sabar dalam menjalani

---

[17] Dalam *Dhabth Al A'lam* karya Ahmad Timor Basya tertera, "Yang digelar Jamaluddin." (ط)

[18] Ini sama seperti riwayat Ibnu Khallikan. Dan Abu Abdillah Al Humaidi meriwayatkan bahwa ia pernah bertanya kepadanya tentang tahun kelahirannya. Lalu dia menyebutkan indikasi-indikasi yang menunjukkan tahun 396 H. (ط)

[19] Dalam riwayat Ibnu Khallikan disebutkan, Abu Abdullah. (ط)

kesusahan hidup, mengagungkan ilmu, menjaga amal dengan keakuratan fikih dan sikap berhati-hati. Pada suatu hari dia berjalan bersama beberapa orang sahabatnya, tiba-tiba seekor anjing menghadang di jalan mereka. Maka salah seorang sahabatnya berusaha mengusirnya. Namun dia berkata, "Tidakkah kau tahu bahwa jalan ini milik bersama antara aku dan dia?!"

Suatu kali dia masuk ke sebuah masjid untuk makan sebagaimana biasanya, lalu dia lupa satu Dinar di dalamnya dan baru teringat di tengah jalan, maka dia lantas kembali dan menemukannya. Namun dia berpikir sejenak dan berkata, "Barangkali Dinar ini jatuh dari orang lain." Lalu dia meninggalkannya dan tidak menyentuhnya.

Al Hafizh Abu Sa'ad As-Sam'ani berkata, "Syaikh Abu Ishak adalah imam para ulama madzhab Asy-Syafi'i, guru di madrasah An-Nizhamiyyah, Baghdad, syaikh dan imam pada masanya, tujuan orang-orang dari berbagai negri dan dikunjungi dari berbagai pelosok. Dia sama seperti Abu Al Abbas bin Suraij."

As-Sam'ani lanjut berkata, "Dia adalah orang yang zuhud, wara', rendah hati, santun, cerdas, mulia, dermawan, riang, selalu gembira, bagus dalam majlis dan enak diajak berdiskusi. Dia selalu menceritakan hikayat-hikayat yang bagus dan sya'ir-sya'ir yang enak. Dia juga hafal banyak syair dan dijadikan perumpamaan dalam hal kefasihan."

As-Sam'ani juga berkata, "Imam Abu Ishak adalah satu-satunya orang yang memiliki lautan ilmu, di samping biografi yang bagus dan jalan hidup yang menyenangkan. Dunia datang kepadanya dengan hina, namun dia menolak dan mencampakkannya. Mayoritas guru-guru di Irak dan Al Jibal adalah murid-muridnya serta sahabat-sahabatnya. Dia sempat menyusun beberapa kitab tentang disiplin ilmu dasar keagamaan dan pengembangannya, perbedaan pendapat, perdebatan dan madzhab yang menjadi lentera bagi agama. Dia sering menyinggung sahabat-sahabatnya dengan larangan pada dirinya di setiap kesempatan, dan dia suka memuliakan serta menjamu mereka."

As-Sam'ani menceritakan bahwa Abu Ishak pernah membeli banyak makanan dan masuk ke masjid lalu makan bersama sahabat-sahabatnya. Ketika ada makanan yang tersisa, dia berkata kepada mereka, "Biarkanlah

makanan ini untuk orang yang menginginkannya."

Dia tidak menyukai kepura-puraan. Al Qadhi Abu Bakar Muhammad bin Abdul Baqi Al Anshari berkata, "Aku pernah membawa pertanyaan kepada Syaikh Abu Ishak, lalu aku melihatnya di jalan, kemudian dia berlalu ke sebuah kedai roti atau warung, dan mengambil pena serta tintanya, setelah itu menuliskan jawabannya. Saat itu dia menyeka penanya dengan pakaiannya."

Abu Ishak banyak mendekatkan diri kepada Allah SWT, berusaha senantiasa ikhlas, punya keinginan yang kuat untuk membela kebenaran dan menasehati orang lain. Abu Al Wafa' bin Aqil berkata, "Aku menyaksikan guru kami Abu Ishak tidak pernah mengeluarkan sesuatu kepada orang fakir kecuali beliau menghadirkan niat, dan dia tidak pernah berbicara tentang satu masalah pun kecuali dia terlebih dahulu meminta pertolongan kepada Allah *Azza wa Jalla* serta mengikhlaskan niat untuk membela kebenaran. Selain itu, dia tidak pernah menyusun sebuah kitab kecuali sesudah shalat beberapa rakaat. Oleh karena itu, tidak aneh kalau namanya menjadi dikenal dan karya-karya tulisnya tersebar di Timur dan Barat karena keikhlasannya."

Menurutku, syaikh Abu Ishak di dalam kitabnya *Al Mulakhkhash Fi Al Jadal* menyebutkan beberapa tatakrama dalam berdebat, mengikhlaskan niat dan mendahulukan hal tersebut sebelum memulainya. Dia menurut keyakinan kami, bersifat seperti itu. As-Sam'ani dan lain-lain pernah melantunkan sya'ir milik Ar-Ra'is Abu Al Khaththab Ali bin Abdurrahman bin Harun bin Al Jarrah,

سُقْيًا لِمَنْ صَنَّفَ التَّنْبِيْهِ مُخْتَصَرًا   أَلْفَاظُهُ الْغُرُّ وَاسْتَقْصَى مَعَانِيْهِ

إِنَّ الإِمَامَ أَبَا إِسْحَاقَ صَنَّفَهُ   لِلّٰهِ وَالدِّيْنِ لاَ لِلْكِبْرِ وَالتِّيْهِ

رَأَى عُلُوْمًا عَنِ الأَفْهَامِ شَارِدَةً   فَحَازَهَا ابْنُ عَلِيٍّ كُلَّهَا فِيْهِ

بَقِيتْ لِلشَّرْعِ إِبْرَاهِيْمُ مُنْتَصِرًا   تَذُوْدُ عَنْهُ أَعَادِيْهِ وَتَحْمِيْهِ

Selamat bagi orang yang telah mengarang At-Tanbih dengan ringkas

Lafazhnya tajam dan maknanya dalam

Sesungguhnya Abu Ishak telah mengarangnya hanya karena

Allah dan agama, bukan karena sombong dan keangkuhan

Dia melihat ilmu-ilmu tadinya terlantar dari pemahaman

Kemudian Ibnu Ali ini menghimpun seluruhnya ke dalamnya

Sehingga syariat Ibrahim ini tetap ada yang membelanya

Mempertahankannya dari musuh-musuhnya dan melindunginya

Abu Al Khaththab juga mengungkapkan,

أَضَحَتْ بِفَضْلِ أَبِي إِسْحَاقَ نَاطِقَةً　　صَحَائِفُ شَهِدَتْ بِالْعِلْمِ وَالْوَرَعَ

بِهَا الْمَعَانِي كَسِلْكِ الْعَقْدِ كَامِنَةً　　وَاللَّفْظُ كَالدُّرِّ سَهْلٌ جِدٌّ مُمْتَنِعِ

رَأَى الْعُلُوْمَ وَكَانَتْ قَبْلَ شَارِدَةً　　فَحَازَهَا الأَلْمَعِيّ النَّدْبُ فِي اللُّمَعِ

لاَ زَالَ عِلْمُكَ مَمْدُوْدًا سُرَادِقُهُ　　عَلَى الشَّرِيْعَةِ مَنْصُوْرًا عَلَى الْبِدَعِ

Berbagai surat kabar telah menuturkan jasa Abu Ishak

Menjadi saksi kedalaman ilmu serta kewaraan sifatnya

Dengannya, makna-makna tersembunyi bak untaian kalung

Dan lafazh bak mutiara, gampang namun kokoh dan kuat

Ia melihat ilmu-ilmu sebelumnya telah terlunta-lunta

Lalu si cerdas ini menghimpunnya ke dalam Al-Lumma'

Sungguh ilmumu senantiasa terbentang tenda-tendanya

Menaungi syariat serta mengalahkan berbagai bid'ah

Abu Al Hasan Al Qairawani mengungkapkan,

إِنْ شِئْتَ شَرَعَ رَسُوْلُ اللهِ مُجْتَهِدًا   تُفْتِي وَتَعَلَّمَ حَقًّا كُلَّ مَا شَرَعَا

فَاقْصُدْ هَدَيْتَ أَبَا إِسْحَاقَ مُغْتَنِمًا   وَادْرُسْ تَصَانِيْفَهُ ثُمَّ احْفَظِ اللُّمَعَا

Jika kau mau menggali syariat-syariat Rasulullah,

Berfatwa dan pelajarilah dengan benar seluruh syariatnya,

Maka pergilah mencari kesempatan bertemu Abu Ishak

Pelajarilah kitab-kitabnya lalu hafallah Al-Lumma'

Dinukil dari perkataannya, "Aku mulai menulis *Al Muhadzdzab* pada tahun 455 H dan selesai pada hari Ahad akhir Rajab tahun 469 H."

Dia wafat di Baghdad pada hari Ahad, ada yang mengatakan pada malam Ahad, tanggal 21 Jumadil Akhir. Ada juga yang mengatakan Jumadil Awal[20] tahun 476 H, dan dikuburkan keesokan harinya dengan dishalatkan oleh banyak orang. Selain itu, ada yang mengatakan, orang yang pertama kali menshalatkannya adalah Amirul Mukminin Al Muqtadi Bi'amrillah. Kemudian ada yang bermimpi melihatnya mengenakan pakaian putih. Ketika dia ditanya, "Apa ini?" Dia menjawab, "Kemuliaan ilmu."

Inilah penjelasan singkat sifat-sifatnya. Aku telah mengisyaratkan sifat-sifat bagus lainnya dalam *Tahdzib Al Asma' wa Al-Lughat* dan *Thabaqat Al Fuqaha'*. Semoga Allah merahmatinya, meridhainya dan mengumpulkan antara aku dan dia serta seluruh sahabat-sahabat kami di dalam negri anugerah-Nya.

Aku melihat bahwa aku harus mendahulukan di awal kitab ini beberapa pembahasan yang dapat menjadi bekal dan pegangan bagi orang yang mempelajarinya dan lainnya dari para penuntut ilmu serta seluruh bentuk kebaikan. Selain itu, aku akan fokus menjelaskannya dengan ringkas dan membuang sebagian besar dalil-dalil karena khawatir terlalu panjang. Aku

---

[20] Ibnu Khallikan menukil riwayat ini dari dua riwayat As-Sam'ani dalam *Adz-Dzail*, dan ia berkata, "Dia dikuburkan keesokan harinya di Baab Abriz di Baghdad." Al Muthi'i.

memohon pertolongan kepada Allah dan berserah diri kepada-Nya serta menyerahkan urusanku hanya kepada-Nya.

Anjuran Ikhlas, Jujur dan Menghadirkan Niat dalam Setiap Amal Perbuatan yang Nyata Maupun Tersembunyi

Allah SWT berfirman,

وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ

"*Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya mereka menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama.*" (Qs. Al Bayyinah [98]: 5)

فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿٢﴾

"*Maka sembahlah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya.*" (Qs. Az-Zumar [39]: 2)

وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٠﴾

"*Barangsiapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 100)

Diriwayatkan kepada kami dari Amirul Mukminin Umar bin Al Khatthab, ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى الدُّنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.

"*Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung niat dan sesungguhnya setiap orang hanya mendapatkan balasan yang*

diniatkannya. Maka siapa yang hijrahnya karena dunia, maka dia akan mendapatkannya atau karena seorang wanita, yang akan dinikahinya, maka hijrahnya hanya sampai kepada niat hijrahnya."

Ini adalah hadits *shahih* yang telah disepakati *shahih*. Di samping itu, niat yang ikhlas adalah salah satu kaedah dan pilar keimanan yang paling kuat.

Asy-Syafi'i berkata, "Hadits ini masuk ke dalam 70 pembahasan masalah fikih." Dia juga berkata, "Ia adalah sepertiga ilmu." Demikian juga kata ulama lainnya. Ia adalah salah satu hadits yang menjadi poros Islam, dan terdapat perbedaan pendapat mengenai jumlahnya. Ada yang mengatakan tiga hadits, ada yang mengatakan empat hadits, ada yang mengatakan dua hadits dan ada yang mengatakan satu hadits. Tapi aku telah mengumpulkan semuanya dalam kitab *Al Arba'in*. Jumlahnya mencapai 40 hadits yang bagaimanapun juga seseorang yang beragama mau tidak mau harus mengetahuinya. Karena seluruhnya adalah hadits *shahih* yang menghimpun dasar-dasar keislaman tentang Dasar agama, furu', tata krama, kemuliaan akhlak dan lain-lain. Hanya saja aku memulai dengan hadits ini karena meneladani para imam kita dan para pendahulu kita dari kalangan ulama.

Imam para ahli hadits, Abu Abdullah Al Bukhari juga memulai kitab *Shahih*-nya dengan hadits ini. Bahkan sekelompok ulama menukil bahwa kaum salaf lebih suka memulai kitab dengan hadits ini untuk mengingatkan penuntut ilmu, agar meluruskan niat dan tujuannya karena Allah dengan segenap amal-amalnya yang nyata maupun yang tersembunyi.

Diriwayatkan kepada kami[21] dari imam Abu Sa'id Abdurrahman bin Mahdi, ia berkata, "Sekiranya aku menyusun sebuah kitab, maka aku akan

---

[21] Al Ustadz Ashif bin Ali Ashghar Faidhi menceritakan dari Al Ustadz Ahmad Muhammad Syakir bahwa cara baca yang benar adalah *ruwiina* (diriwayatkan kepada kami) bukan rawaina (kami meriwayatkan) menurut pola *fi'il mabni lil majhul* dengan mentasydidkan *ain fi'il*, dan diriwayatkan juga menurut *fi'il muta'addi* kepada dua *maf'ul* (obyek) dengan mentasydidkan huruf *wau*. Contohnya adalah, رَوَّى زَيْدٌ بَكْرًا الْحَدِيْثَ (Si Zaid meriwayatkan hadis kepada si Bakar). Lih. *Da'aim Al Islam*, terbitan Al Ma'arif.

memulai di awal setiap babnya dengan hadits ini."

Selain itu, diriwayatkan kepada kami darinya juga bahwa ia berkata, "Siapa yang hendak menyusun sebuah kitab, maka dia hendaknya memulainya dengan hadits ini."

Imam Abu Sulaiman Hamd bin Muhammad bin Ibrahim bin Al Khaththab Al Khaththabi Asy-Syafi'i berkata dalam kitabnya *Al Ma'alim,*[22] "Orang-orang terdahulu dari guru-guru kami menyukai mendahulukan hadits, '*Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung niat,*' sebelum segala sesuatu disusun dan dimulai, karena kebutuhan terhadap hal itu sangat penting dalam seluruh amal perbuatan."

Ini adalah pernyataan dari perkataan orang-orang bijak tentang keikhlasan. Abu Al Abbas Abdullah bin Abbas berkata, "Seseorang hanya diberi berdasarkan kadar niatnya."

Abu Muhammad Sahl bin Abdullah At-Tastari berkata, "Orang-orang bijak telah menganalisa tafsiran ikhlas. Ternyata mereka tidak menemukan hal lain, yaitu bahwa gerak-gerik dan diamnya dalam batin maupun zhahirnya hanya karena Allah semata, tidak boleh dicampuri apa pun, baik nafsu, keinginan maupun dunia."

As-Sarri berkata, "Jangan pernah engkau beramal karena manusia, jangan pernah engkau tinggalkan sesuatu karena mereka, jangan pernah engkau berikan sesuatu karena mereka dan jangan pernah engkau bukakan sesuatu karena mereka."

Diriwayatkan kepada kami dari Habib bin Abu Tsabit dari kalangan tabi'in bahwa pernah dikatakan kepadanya, "Riwayatkanlah hadits kepada kami." Lalu ia menjawab, "Sampai datang niat."

Diriwayatkan dari Abu Abdullah Sufyan bin Ats-Tsauri, ia berkata, "Aku tidak pernah mengatasi sesuatu pun yang lebih sulit bagiku selain niat, karena ia terus berubah-ubah dalam diriku."

---

[22] Kata di antara tanda kurawal adalah tambahan dari kami, karena dalam naskah asli tertera 'kitab Ulum-nya', padahal Al Khaththabi memiliki kitab *Ma'alim As-Sunan* dan *A'lam As-Sunan*. (ط)

Diriwayatkan kepada kami dari Al Ustadz Abu Al Qasim Abdul Karim bin Hawazin Al Qusyairi dalam risalahnya yang terkenal, ia berkata, "Ikhlas adalah menyendirikan Al Haqq (Allah) dalam ketaatan dengan niat, yaitu dengan ketaatannya ia bermaksud mendekatkan diri kepada Allah tanpa ada tendensi yang lain, seperti pamer kepada makhluk atau meraih pujian di sisi manusia atau ingin pujian dari makhluk atau sesuatu yang lain selain mendekatkan diri kepada Allah SWT. Dapat dikatakan bahwa ikhlas adalah membersihkan akal dari pandangan makhluk dan tulus adalah membersihkan diri dari tilikan nafsu."[23]

Dengan demikian, orang yang ikhlas adalah orang yang tidak punya sifat riya, sedangkan orang yang tulus adalah orang yang tidak punya sifat ujub. Diriwayatkan dari Abu Ya'qub As-Sausi, ia berkata, "Apabila mereka telah menyaksikan keikhlasan dalam keikhlasan mereka, maka keikhlasan mereka itu butuh kepada keikhlasan lain."

Diriwayatkan dari Dzu An-Nun, ia berkata, "Ada tiga perkara yang menjadi tanda-tanda keikhlasan, yaitu: pujian dan cacian dari kaum awam sama, lupa melihat amal dalam beramal dan mengharap pahala amal di akhirat."

Diriwayatkan dari Abu Ustman, ia berkata, "Ikhlas adalah lupa melihat makhluk karena tetap memandang Al Khaliq."

Diriwayatkan dari Hudzaifah Al Mar'asyi, ia berkata, "Ikhlas adalah kesamaan perbuatan hamba secara zhahir dan batin."

Diriwayatkan dari Abu Ali Al Fudhail bin Iyadh, ia berkata, "Meninggalkan amal karena manusia adalah riya, beramal karena manusia adalah syirik. Ikhlas adalah bahwa Allah menyelamatkanmu dari riya dan syirik."

Diriwayatkan dari Ruwaim, ia berkata, "Ikhlas adalah tidak menginginkan ganti dari dua negri dan tidak menginginkan bagian dari dua kerajaan atas amal perbuatannya."

Diriwayatkan dari Yusuf bin Al Husain, ia berkata, "Sesuatu yang paling mahal di dunia adalah ikhlas."

---

[23] Demikian yang disebutkan dalam naskah Al Azra'i. Sementara dalam *Al Adzkar* karya An-Nawawi disebutkan dengan redaksi, "Hampa dari menaati nafsu."

Diriwayatkan dari Abu Ustman, ia berkata, "Ikhlas kaum awam adalah apa yang tidak ada bagian nafsu di dalamnya. Sedangkan ikhlas kaum khawash adalah apa yang terjadi atas mereka, bukan dengan mereka. Maka tampak dari mereka ketaatan-ketaatan, sementara mereka terasing darinya, dan mereka tidak memiliki pandangan terhadapnya serta tidak menganggapnya."

Adapun tentang kejujuran, maka Allah SWT berfirman,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١١٩﴾

"*Hai orang-orang yang beriman bertakwalah kepada Allah, dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar.*" (Qs. At-Taubah [9]: 119)

Al Qusyairi berkata, "Kejujuran adalah pilar perkara, dengannya semua urusan menjadi sempurna dan teratur. Batas minimalnya adalah sama antara zhahir dan batin."

Diriwayatkan kepada kami dari Sahl bin Abdullah At-Tastari, ia berkata, "Harumnya kejujuran tidak akan tercium oleh hamba yang menipu dirinya sendiri atau pun orang lain."

Diriwayatkan dari Dzu An-Nun, ia berkata, "Kejujuran adalah pedang Allah yang tidaklah diletakkan pada apa pun kecuali ia akan memotongnya."

Diriwayatkan dari Al Harits bin Asad Al Muhasibi, ia berkata, "Orang yang jujur adalah orang yang tidak peduli walaupun keluar seluruh kemampuannya di hati makhluk demi kebaikan hatinya, tidak suka orang lain melihat sebesar dzarrah pun amalnya dan tidak benci mereka melihat keburukan amalnya. Karena kebenciannya akan hal tersebut merupakan bukti yang menunjukkan bahwa dia suka memiliki kelebihan di sisi mereka, dan ini bukan termasuk akhlak orang-orang yang jujur."

Diriwayatkan dari Abu Al Qasim Al Junaid bin Muhammad, ia berkata, "Orang yang jujur berbolak balik dalam sehari sebanyak 40 kali, sedangkan orang yang riya[24] tetap dalam satu keadaan selama 40 tahun."

[24] Demikian yang tertera dalam naskah Al Azra'i, sedangkan dalam naskah lain disebutkan dengan redaksi, "*Al Mumari* (orang yang senang berdebat agar dianggap lebih unggul)."

Menurutku, maknanya adalah orang yang jujur berputar mengikuti kebenaran kemanapun ia dibolak-balikkan. Jika keutamaan syar'i terdapat dalam shalat misalnya, dia shalat. Jika keutamaan itu terdapat dalam duduk bersama para ulama, orang-orang shalih, tamu dan keluarga, menunaikan hajat seorang muslim, menghibur hati yang patah dan lain sebagainya, maka dia akan melakukan keutamaan tersebut dan meninggalkan kebiasaannya. Demikian pula halnya dengan puasa, membaca Al Qur'an, berdzikir, makan, minum, serius, bercanda, bergaul, menyendiri, bersenang-senang, berkorban dan lain sebagainya. Di mana pun dia melihat keutamaan syar'i, dia akan melakukannya dan dia tidak terikat dengan kebiasaan maupun dengan satu ibadah tertentu, seperti halnya yang dilakukan orang yang riya.

Rasulullah SAW dalam hal ini merupakan teladan terbaik dalam shalat, puasa, wirid, makan, minum, berpakaian, menunggang, pergaulan dengan keluarganya, di saat serius, canda, gembira, marah, mengingkari perbuatan *munkar*, sikap lemah lembut, penjatuhan sanksi hukuman terhadap orang-orang yang pantas dihukum, sikap maaf terhadap mereka dan lain sebagainya.

Tidak diragukan lagi, ada perbedaan situasi kondisi sesuatu dalam hal keutamaannya. Puasa haram hukumnya pada Hari Raya Fitri, wajib sebelumnya, disunahkan sesudahnya. Shalat dianjurkan pada sebagian besar waktu, namun makruh pada beberapa waktu dan kondisi, seperti saat menahan dua kotoran. Membaca Al Qur`an itu dianjurkan, namun makruh hukumnya saat ruku dan sujud, dan lain sebagainya. Demikian pula halnya mengenakan pakaian yang bagus pada hari Jum'at dan Hari Raya, namun lain halnya pada saat shalat istisqa' (minta hujan). Inilah sekelumit singkat yang dapat membimbing orang yang mendapat taufik menuju kebenaran dan mendorongnya untuk istiqamah serta menempuh jalan yang lurus.

BAB: KEUTAMAAN MENGGELUTI ILMU, MENYUSUN KITAB, BELAJAR, MENGAJAR, MEMBERIKAN MOTIVASI DAN BIMBINGAN

Banyak ayat, hadits, atsar *mutawatir*[25] dan dalil yang menunjukkan keutamaan ilmu, anjuran mendapatkannya, bersungguh-sungguh menggali serta mempelajarinya. Dalam pembahasan ini, aku akan menyebutkan satu bagian untuk mengingatkan apa yang ada padanya. Allah SWT berfirman,

قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٩﴾

"*Katakanlah, 'Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui? Sesungguhnya hanya orang-orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran'*." (Qs. Az-Zumar [39]: 9)

وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾

"*Dan katakanlah, 'Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan*'." (Qs. Thaahaa [20]: 114)

إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾

---

[25] *Mutawatir* adalah riwayat yang disampaikan oleh banyak orang pada setiap tingkatan periwayatan hingga tidak membuka celah untuk melakukan pemalsuan atau kebohongan secara kolektif.

"*Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.*" (Qs. Faathir [35]: 28)

يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝

"*Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kalian kerjakan.*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 11)

Ayat-ayat semacam ini sangat banyak dan sudah dimaklumi. Sedangkan dalil yang berasal dari hadits Nabi SAW: Diriwayatkan kepada kami dari Mu'awiyah, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ.

"*Siapa yang Allah kehendaki mendapat kebaikan, maka dia akan diberikan pemahaman tentang agama.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Diriwayatkan dari Abu Musa Abdullah bin Qais Al Asy'ari RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ مَثَلَ مَا بَعَثَنِيَ اللهُ بِهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَصَابَ أَرْضًا فَكَانَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ طَيِّبَةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ فَأَنْبَتَتِ الْكَلَأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ وَكَانَ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ فَنَفَعَ اللهُ بِهَا النَّاسَ فَشَرِبُوا مِنْهَا وَسَقَوْا وَرَعَوْا وَأَصَابَ طَائِفَةً مِنْهَا أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لاَ تُمْسِكُ مَاءً وَلاَ تُنْبِتُ كَلَأً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقُهَ فِي دِينِ اللهِ وَنَفَعَهُ بِمَا بَعَثَنِيَ اللهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ.

'Perumpamaan petunjuk dan ilmu yang Allah utus aku membawanya adalah seperti hujan lebat yang mengguyur suatu daerah. Sebagian tanahnya ada yang bagus menerima air lalu menumbuhkan banyak rerumputan dan pepohonan, sementara sebagian lainnya ada tanah keras yang dapat menahan air, lalu Allah membuatnya bermanfaat bagi orang-orang. Mereka minum, mengambil air dan menggembala darinya. Hujan itu mengguyur satu bagian tanah lain yang hanya berupa lumpur yang tidak bisa menahan air dan tidak menumbuhkan rerumputan. Itulah perumpamaan orang yang memperdalam agama Allah dan bermanfaat baginya apa yang Allah utus aku membawanya, lalu ia belajar dan mengajar. Perumpamaan orang yang tidak mau mengangkat kepala dengan hal tersebut dan tidak menerima petunjuk Allah yang diutus aku membawanya'." (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

لاَ حَسَدَ إِلاَّ فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللهُ مَالاً فَسَلَّطَهُ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا.

'Hasad hanya boleh ada pada dua perkara, yaitu: orang yang diberikan harta oleh Allah, lalu ia menggunakannya dalam kebenaran, dan orang yang diberikan hikmah oleh Allah, lalu ia menggunakannya untuk memberikan keputusan dan mengajarkannya'." (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Yang dimaksud dengan hasad di sini adalah keinginan untuk memiliki hal serupa yang dimiliki orang lain. Maknanya, tidak layak iri kepada seseorang kecuali pada dua perkara yang berujung kepada keridhaan Allah SWT.

Diriwayatkan dari Sahl bin Sa'ad RA bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda kepada Ali,

فَوَاللهِ لأَنْ يَهْدِيَ اللهُ بِكَ رَجُلاً خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ.

"*Demi Allah, sekiranya Allah memberikan hidayah kepada seseorang melalui dirimu, itu lebih baik bagimu daripada memperoleh unta merah (maksudnya harta yang paling berharga).*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنْ الأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ لاَ يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلاَلَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ لاَ يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا.

'*Siapa yang mengajak kepada sebuah petunjuk, maka dia akan mendapat pahala seperti pahala orang-orang yang mengikutinya tanpa dikurangi sedikit pun pahala mereka. Dan siapa yang mengajak kepada kesesatan, maka dia mendapatkan dosa seperti dosa orang-orang yang mengikutinya tanpa dikurangi sedikit pun dosa mereka*'." (HR. Muslim)

Diriwayatkan dari Abu Hurairah RA bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلاَّ مِنْ ثَلاَثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ.

"*Apabila anak Adam meninggal dunia, maka amal perbuatannya pun terputus kecuali tiga perkara, yaitu: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat atau anak shalih yang mendoakannya.*" (HR. Muslim)

Diriwayatkan dari Anas RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ خَرَجَ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ كَانَ فِي سَبِيلِ اللهِ حَتَّى يَرْجِعَ.

'*Siapa yang keluar untuk menuntut ilmu, maka dia berada di jalan Allah hingga dia kembali*'." (HR. At-Tirmidzi)

Diriwayatkan dari Abu Umamah Al Bahili RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاكُمْ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللهَ وَمَلاَئِكَتَهُ وَأَهْلَ السَّمَوَاتِ وَالأَرَضِينَ حَتَّى النَّمْلَةَ فِي جُحْرِهَا وَحَتَّى الْحُوتَ لَيُصَلُّونَ عَلَى مُعَلِّمِ النَّاسِ الْخَيْرَ.

'*Keutamaan orang yang berilmu atas ahli ibadah adalah seperti keutamaanku atas orang yang paling rendah derajatnya di antara kamu.*" Kemudian Rasulullah SAW bersabda, "*Sesungguhnya Allah, melaikat-malaikat-Nya, penduduk langit dan bumi, hingga semut di dalam sarangnya dan ikan, bershalawat atas orang yang mengajarkan kebaikan kepada orang-orang.*" (HR. At-Tirmidzi)

Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudhri RA, dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

لَنْ يَشْبَعَ الْمُؤْمِنُ مِنْ خَيْرٍ حَتَّى يَكُونَ مُنْتَهَاهُ الْجَنَّةُ.

"*Seorang mukmin tidak akan puas terhadap kebaikan hingga akhir bagiannya adalah surga.*" (HR. At-Tirmidzi)

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA bahwa Rasulullah SAW bersabda,

فَقِيهٌ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ.

"*Satu orang yang paham agama lebih sulit bagi syetan daripada seribu orang ahli ibadah.*" (HR. At-Tirmidzi)

Dalam riwayat Abu Hurairah, disebutkan pula riwayat yang sama namun dengan sedikit tambahan redaksi,

لِكُلِّ شَيْءٍ عِمَادٌ، وَعِمَادُ هَذَا الدِّيْنِ الْفِقْهُ، وَمَا عَبَّدَ اللهَ بِأَفْضَلَ مَنْ فَقِهَ فِي الدِّيْنِ.

"Setiap sesuatu mempunyai tiang, dan tiang agama ini adalah fikih (pemahaman agama). Dan tak ada yang menyembah Allah lebih baik daripada orang yang mengerti tentang agama."

Diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ، مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلاَّ ذِكْرَ اللهِ، وَمَا وَالاَهُ، أَوْ عَالِمًا أَوْ مُتَعَلِّمًا.

"Dunia ini dilaknat, dilaknat apa yang terdapat di dalamnya, kecuali dzikrullah dan yang sejenisnya, atau orang yang berilmu atau orang yang mempelajari ilmu." (HR. At-Tirmidzi)

Diriwayatkan dari Abu Ad-Darda' RA, ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضَاءً لِطَالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّ الْعَالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ حَتَّى الْحِيتَانُ فِي الْمَاءِ، وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلاَ دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ.

'Siapa yang menempuh satu jalan untuk menuntut ilmu, maka Allah akan memudahkan jalan menuju surga untuknya. Sesungguhnya para malaikat meletakkan sayap-sayapnya karena senang terhadap penuntut ilmu. Orang yang berilmu itu senantiasa dimintakan ampunan oleh makhluk-makhluk yang berada di langit dan yang berada di bumi, hingga ikan-ikan di dalam air. Keutamaan orang yang berilmu atas ahli ibadah sama seperti keutamaan bulan atas seluruh bintang-bintang. Para ulama adalah pewaris para

nabi, dan para nabi tidak mewariskan Dinar maupun Dirham, melainkan mereka mewariskan ilmu. Maka siapa yang mengambilnya, berarti dia mengambil bagian yang banyak'." (HR. Abu Daud, At-Tirmidzi dan yang lain)

Hadits-hadits tentang masalah ini masih banyak, namun apa yang telah kami isyaratkan di sini sepertinya sudah cukup.

Bahkan atsar-atsar dari kaum salaf lebih banyak dari yang terhitung dan lebih populer daripada yang disebutkan. Akan tetapi kami akan menyebutkan beberapa atsar saja untuk mengambil keberkahan sambil mengisyaratkan kepada yang lain:

Diriwayatkan dari Ali RA, dia berkata, "Cukuplah ilmu sebagai kemuliaan, karena ada orang yang mengklaimnya walaupun dia tidak berilmu dan bergembira jika dia dikaitkan kepadanya. Cukuplah kebodohan sebagai hal tercela karena ada orang yang berlepas diri darinya walaupun dia memang bodoh."

Diriwayatkan dari Mu'adz RA, dia berkata, "Pelajarilah ilmu! Sebab mempelajarinya karena Allah berarti takut kepada Allah, menuntutnya adalah ibadah, mendiskusikannya adalah tasbih, mencarinya adalah jihad, mengajarkannya kepada orang yang tidak mengetahuinya adalah sedekah dan memberikannya kepada ahlinya adalah perbuatan mendekatkan diri kepada Allah."

Abu Muslim Al Khaulani berkata, "Perumpamaan para ulama di muka bumi adalah seperti bintang-bintang di langit. Jika bintang-bintang itu terbit bagi manusia, mereka mendapat petunjuk dengannya, dan jika bintang-bintang itu menghilang dari mereka, maka mereka pun kebingungan."

Diriwayatkan dari Wahab bin Munabbih, dia berkata, "Dari ilmu itu memancar kemuliaan walaupun pemiliknya rendah derajatnya, ketinggian walaupun dia hina, kedekatan walaupun dia jauh, kekayaan walaupun dia fakir, keluhuran walaupun dia hina, kewibawaan walaupun dia tidak berwibawa dan keselamatan walaupun dia dungu."

Diriwayatkan dari Al Fudhail, dia berkata, "Orang berilmu yang

mengamalkan ilmunya dipanggil orang besar di kerajaan langit."

Ada yang berkata, "Bukankah segala sesuatu memintakan ampunan bagi penuntut ilmu?! Bukankah ini satu kedudukan?!"

Selain itu, ada yang berkata, "Ilmu itu menjagamu, sedangkan harta engkau yang menjaganya.[26] Ilmu itu membelamu, sementara harta kau yang membelanya."

Ada juga yang berkata, "Ilmu itu adalah nyawa hati dari kebodohan, pelita jiwa dalam kegelapan. Dengan ilmu, kedudukan orang-orang baik dan derajat orang-orang pilihan dicapai, berfikir padanya dan mengkajinya lebih utama daripada shalat, dan pemiliknya dihormati lagi dimuliakan."

Lebih jauh, ada yang berkata, "Perumpamaan ilmu adalah seperti mata air hangat yang didatangi oleh orang-orang yang jauh dan diabaikan oleh orang-orang dekat. Ketika sedang demikian tiba-tiba airnya lenyap, sementara orang-orang yang jauh tadi telah mengambil manfaatnya, dan tinggallah orang-orang dekat jadi menyesal."

Asy-Syafi'i berkata, "Menuntut ilmu lebih utama daripada shalat sunah."

Selain itu, dia berkata, "Sesudah ibadah-ibadah fardhu, tak ada ibadah yang lebih utama daripada menuntut ilmu."

Dia juga berkata, "Siapa yang menginginkan dunia, maka dia harus menuntut ilmu dan siapa yang menginginkan akhirat maka dia harus menuntut ilmu."

Asy-Syafi'i berkata, "Siapa yang tidak mencintai ilmu, maka tak ada kebaikan padanya. Oleh karena itu, jangan sampai ada di antaramu dan dia perkenalan maupun persahabatan."

Dia juga berkata, "Ilmu itu adalah harga diri bagi pemiliknya. Jika ahli fikih yang mengamalkan ilmunya bukanlah wali-wali Allah, berarti Allah tidak punya wali."

Dia pun berkata, "Tak ada seorang pun yang lebih wara' kepada

---

[26] Atsar ini dikutip dari perkataan Ali RA dalam riwayat Kamil bin Ziyad An-Nakha'i.

Penciptanya daripada ahli fikih."

Dia berkata, "Siapa yang mempelajari Al Qur`an, maka besarlah nilainya. Siapa yang mengkaji fikih, tinggilah kadarnya. Siapa yang mengkaji bahasa, maka lembutlah perangainya. Siapa yang mengkaji ilmu berhitung, maka benarlah pendapatnya. Siapa yang menulis hadits, maka kuatlah hujjahnya. Dan siapa yang tidak menjaga dirinya, maka ilmunya tidak bermanfaat baginya."

Al Bukhari, di awal pembahasan Fara'idh dalam kitab *Shahih*-nya berkata, "Uqbah bin Amir RA berkata, 'Pelajarilah ilmu sebelum orang-orang yang menduga'."

Al Bukhari berkata, "Maksudnya, orang-orang yang berbicara dengan menduga. Maknanya, pelajarilah ilmu dari ahlinya yang pakar lagi wara' sebelum mereka lenyap dan datang satu kaum yang berbicara tentang ilmu sesuai dengan nafsu dan dugaan mereka yang tidak ada sandaran syariatnya."

Keutamaan Bergelut dengan Ilmu daripada Shalat, Puasa, dan Ibadah Lainnya yang Hanya Terbatas pada Pelakunya

Beberapa ayat tentang makna ini telah disebutkan sebelumnya, seperti firman Allah SWT,

قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٩﴾

"*Katakanlah, 'Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?' sesungguhnya hanya orang-orang yang memiliki akal saja yang akan mengingat.*" (Qs. Az-Zumar [39]: 9)

إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾

"*Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.*" (Qs. Faathir [35]: 28) serta ayat-ayat lainnya.

Beberapa hadits juga telah disebutkan sebelumnya, seperti hadits Ibnu Mas'ud,

لاَ حَسَدَ إِلاَّ فِي اثْنَتَيْنِ.

"Tidak boleh ada hasad kecuali pada dua perkara."

مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ.

"Siapa yang Allah kehendaki mendapat kebaikan, maka Allah memahamkannya tentang agama."

إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلاَّ مِنْ ثَلاَثٍ.

"Apabila anak Adam meninggal dunia, terputuslah amalnya kecuali dari tiga perkara."

فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاكُمْ.

"Keutamaan orang yang berilmu atas ahli ibadah adalah seperti keutamaanku atau orang yang paling rendah derajatnya di antara kamu."

فَقِيْهٌ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ.

"Satu orang yang paham agama lebih sulit bagi syetan (untuk digoda) daripada seribu ahli ibadah."

مَنْ سَلَكَ طَرِيْقًا يَلْتَمِسُ فِيْهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللهُ بِهِ طَرِيْقًا إِلَى الْجَنَّةِ.

"Siapa yang menempuh satu jalan untuk menuntut ilmu, maka Allah akan memudahkan kepadanya jalan menuju surga."

لأَنْ يَهْدِيَ اللهُ بِكَ رَجُلاً وَاحِدًا خَيْرٌ لَكَ مِنْ حُمُرِ النَّعَمِ

"Demi Allah, sekiranya Allah menunjuki seseorang melalui perantaraanmu, itu lebih baik bagimu daripada unta merah."

Diriwayatkan dari Abdullah bin Amr bin Al Ash RA, ia berkata, "Rasulullah SAW pernah keluar, ternyata di masjid terdapat dua majlis; satu

majlis sedang memperdalam agama dan satu majlis lagi sedang berdoa serta memohon kepada Allah SWT lalu beliau berkata, '*Kedua-dua majlis ini menuju kebaikan. Adapun mereka itu (yang pertama) sedang berdoa kepada Allah, sedang mereka itu (yang kedua) sedang mempelajari ilmu dan mengajari orang yang bodoh. Mereka itu (yang kedua) lebih utama, karena aku diutus membawa pengajaran ilmu*'. Setelah itu beliau duduk bersama mereka." (HR. Ibnu Majah).

Al Khathib Al Hafiz Abu Ahmad bin Ali bin Tsabit Al Baghdadi di dalam kitabnya *Al Faqih wa Al Mutafaqqih* meriwayatkan banyak hadits dan atsar dengan beragam jalur periwayatan. Di antaranya dari Ibnu Umar RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا مَرَرْتُمْ بِرِيَاضِ الْجَنَّةِ فَارْتَعُوْا، قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللهِ وَمَا رِيَاضُ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: حِلَقُ الذِّكْرِ، فَإِنَّ للهِ سَيَّارَاتٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، يَطْلُبُوْنَ حِلَقَ الذِّكْرِ، فَإِذَا أَتَوْا عَلَيْهِمْ حَفُّوْا عَلَيْهِمْ.

'*Jika kalian melewati taman-taman surga, maka berhentilah*'. Para sahabat bertanya, 'Wahai Rasulullah, apa itu taman-taman surga?' Beliau menjawab, '*Kumpulan orang-orang yang berdzikir. Sesungguhnya Allah memiliki malaikat-malaikat yang berkeliling mencari kumpulan orang-orang yang berdzikir. Jika para malaikat itu mendatangi mereka, para malaikat itu akan menaungi mereka*'."

Diriwayatkan dari Atha', ia berkata, "Majlis-majlis dzikir adalah majlis-majlis yang membicarakan tentang halal dan haram, bagaimana cara kau membeli, menjual, mengerjakan shalat, puasa, menikah, mentalak, menunaikan haji dan lain sebagainya."

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

مَجْلِسُ فِقْهٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّيْنَ سَنَةً.

"*Majlis fikih lebih baik dari ibadah enam puluh tahun.*"

Diriwayatkan dari Abdurrahman bin Auf RA bahwa Rasulullah SAW bersabda,

يَسِيْرُ الْفِقْهِ خَيْرٌ مِنْ كَثِيْرِ الْعِبَادَةِ.

"*Sedikit fikih lebih baik daripada banyak ibadah.*"

Diriwayatkan dari Anas RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

فَقِيْهٌ وَاحِدٌ أَفْضَلُ عِنْدَ اللهِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ.

"*Seorang yang faqih lebih utama di sisi Allah daripada seribu ahli ibadah.*"

Diriwayatkan dari Ibnu Umar dari Rasulullah SAW,

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْفِقْهُ

"*Ibadah yang paling utama adalah fikih.*"

Diriwayatkan dari Abu Ad-Darda', dia berkata, "Apalah kita kalau bukan kata-kata ahli fikih?!"

Diriwayatkan dari Ali RA, "Orang yang berilmu lebih besar pahalanya daripada orang yang berpuasa, shalat malam sekaligus berperang di jalan Allah."

Diriwayatkan dari Abu Dzarr dan Abu Hurairah RA, keduanya berkata, "Mempelajari satu bab ilmu lebih kami sukai daripada seribu rakaat shalat sunah. Kami ajarkan satu bab ilmu, baik diamalkan maupun tidak diamalkan, itu lebih kami sukai daripada seratus rakaat shalat sunah."

Keduanya juga berkata, "Kami mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا جَاءَ الْمَوْتُ لِطَالِبِ الْعِلْمِ وَهُوَ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ مَاتَ وَهُوَ شَهِيْدٌ.

'*Jika kematian datang pada orang yang menuntut ilmu, sementara dia dalam keadaan seperti ini (menuntut ilmu), maka dia (dianggap) mati syahid.*"

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, dia berkata, "Mempelajari satu bab ilmu tentang perintah dan larangan lebih aku sukai daripada tujuh puluh peperangan di jalan Allah."

Diriwayatkan dari Abu Ad-Darda', dia berkata, "Mendiskusikan ilmu satu jam lebih baik daripada shalat semalaman."

Diriwayatkan dari Hasan Al Bashri, ia berkata, "Aku belajar satu bab ilmu lalu mengajarkannya kepada seorang muslim lebih aku sukai daripada aku mendapatkan dunia seluruhnya di jalan Allah."

Diriwayatkan dari Yahya bin Abu Katsir, dia berkata, "Mengkaji ilmu itu sama dengan shalat."

Diriwayatkan dari Sufyan Ats-Tsauri dan Asy-Syafi'i, keduanya berkata, "Sesudah ibadah-ibadah fardhu tak ada sesuatu pun yang lebih utama daripada menuntut ilmu."

Diriwayatkan dari Ahmad bin Hanbal ketika ditanya, "Mana yang paling kau sukai, aku duduk di malam hari menulis ataukah aku shalat sunah?" Dia kemudian menjawab, "Kau menulis[27] untuk mengajarkan urusan agamamu itu lebih aku sukai."

Diriwayatkan dari Makhul, dia berkata, "Tak ada ibadah kepada Allah yang lebih utama daripada fikih."

Diriwayatkan dari Az-Zuhri, dia berkata, "Tak ada ibadah kepada Allah yang sama dengan fikih."

Diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyib, dia berkata, "Ibadah kepada Allah bukanlah dengan puasa dan shalat, melainkan dengan faham dalam agama."

Maksudnya, ibadah yang paling besar dan paling utama bukanlah puasa, melainkan fikih.

Diriwayatkan dari Ishak bin Abd bin Abu Farwah, dia berkata, "Orang yang paling dekat dengan derajat kenabian adalah ahli ilmu dan ahli jihad. Sebab orang-orang yang berilmu menunjuki manusia kepada apa yang dibawa oleh para rasul, sedangkan ahli jihad berjuang berdasarkan apa yang dibawa oleh para rasul."

---

[27] Demikian yang tertera dalam naskah asli. Barangkali maknanya, kau menulis satu masalah. (ط)

Diriwayatkan dari Sufyan bin Uyainah, dia berkata, "Kedudukan yang paling tinggi di sisi Allah adalah orang yang berada di antara Allah dan hamba-hamba-Nya, yaitu para rasul dan ulama."

Diriwayatkan dari Sahl At-Tastari, dia berkata, "Siapa yang hendak melihat majlis-majlis para nabi, hendaklah dia melihat majlis-majlis para ulama. Dia akan mengetahui hal tersebut dari mereka."

Inilah beberapa kalimat dari bagian masalah tentang keutamaan bergelut dengan ilmu daripada ibadah, dan masih ada komentar-komentar senada dari sekelompok salaf yang tidak aku sebutkan. Kesimpulannya, mereka sepakat bahwa bergelut dengan ilmu lebih utama daripada sibuk beribadah seperti puasa, shalat, tasbih dan ibadah-ibadah fisik lainnya yang bersifat sunah.

Di antara argumentasi selain yang telah disebutkan tadi adalah:

1. Manfaat ilmu meliputi pemiliknya serta kaum muslimin, sedangkan ibadah-ibadah manfaat ibadah sunah hanya khusus bagi pelakunya.
2. Ilmu itu mengesahkan ibadah. Ibadah-ibadah lain butuh kepada ilmu, namun tidak sebaliknya.
3. Para ulama adalah pewaris para nabi, sementara para ahli ibadah tidak disifati demikian.
4. Ahli ibadah mengikuti orang yang berilmu dan meneladaninya dalam hal ibadahnya dan lain-lain yang wajib atasnya, namun tidak sebaliknya.
5. Ilmu itu tetap bermanfaat dan berbekas sesudah pemiliknya meninggal dunia, sedangkan ibadah-ibadah sunah terputus dengan kematian pemiliknya.
6. Ilmu adalah salah satu sifat Allah SWT dan karena ilmu itu hukumnya fardhu kifayah. Maksudnya, ilmu yang sedang kita bicarakan, maka ia lebih utama daripada ibadah sunah.

Imam Al Haramain berkata di dalam kitabnya *Al Ghiyats*,[28] "Fardhu kifayah lebih utama daripada fardhu ain dari segi bahwa pelakunya

---

[28] Imam Al Haramain memiliki kitab yang berjudul *Ghiyats Al Umam* dan kitab *Mughits Al Khalq*. Barangkali yang dimaksud adalah yang pertama.

menggantikan umat dan menggugurkan dosa umat. Sedangkan fardhu ain hanya terbatas pada diri pelakunya sendiri."

Syair-syair tentang Keutamaan Ilmu

Syair-syair yang menceritakan tentang keutamaan ilmu sangat banyak. Akan tetapi yang paling utama adalah syair-syair yang bersumber dari Abu Al Aswad Ad-Duali Zhalim bin Amru, seorang tabi'in, ia mengungkapkan,

الْعِلْمُ زِيْنٌ وَتَشْرِيْفٌ لِصَاحِبِهِ فَاطْلُبْ هُدِيْتَ فُنُوْنَ الْعِلْمِ وَالأَدَبَا

لاَ خَيْرَ فِيْمَنْ لَهُ أَصْلٌ بِلاَ أَدَبٍ حَتَّى يَكُوْنَ عَلَى مَا زَانَهُ حَدَبَا

كَمْ مِنْ كَرِيْمٍ أَخِي عِيٍّ وَطَمْطَمَةٍ فَدَمُ لَدَيَّ الْقَوْمِ مَعْرُوْفٌ إِذَا انْتَسَبَا

فِي بَيْتٍ مُكَرَّمَةٍ آبَاؤُهُ مُجبٌ كَانُوْا الرُّؤُوْسُ فَأَمْسَى بَعْدَهُمْ ذَنَبَا

وَخَامِلٌ مُقْرِفٌ الآبَاءَ ذِي أَدَبٍ نَالَ الْمَعَالِي بِالآدَابِ وَالرُّتَبَا

أَمْسَى عَزِيْزًا عَظِيْمَ الشَّأْنِ مُشْتَهِرًا فِي خَدِّهِ صَعَرٌ قَدْ ظَلَّ مُحْتَجَبَا

الْعِلْمُ كَنْزٌ وَذَخْرٌ لاَ نَفَادَ لَهُ نِعْمَ الْقَرِيْنِ إِذَا مَا صَاحَبَ صَحَبَا

قَدْ يَجْمَعُ الْمَرْءُ مَالاً ثُمَّ يُحَرَّمُهُ عَمَّا قَلِيْلٍ فَيَلْقَى الذُّلَّ وَالْحَرَبَا

وَجَامِعُ الْعِلْمِ مَغْبُوْطٌ بِهِ أَبَدًا وَلاَ يُحَاذِرُ مِنْهُ الْفَوْتَ وَالسَّلَبَا

يَا جَامِعَ الْعِلْمِ نِعْمَ الذُّخْرَ تَجْمَعُهُ لاَ تَعْدِلَنَّ بِهِ دُرًّا وَلاَ ذَهَبَا

Ilmu itu adalah hiasan dan kemuliaan bagi pemiliknya
Maka tuntutlah berbagai cabang ilmu dan tatakramanya
Tidak ada kebaikan pada orang yang punya dasar tanpa adab, sehingga menjadi cermin bagi yang menghiasinya

Berapa banyak orang mulia bersaudarakan yang gagap

tapi tetap top di kalangan kaumnya jika ia bernasab

di keluarga yang mulia dan para leluhurnya terhormat

di mana tadinya mereka adalah para pemimpin ikutan,

maka turunan yang sesudah mereka pun jadi mengikut

orang yang bodoh, menganiaya ayahnya, tapi beradab

bisa meraih keluhuran dengan kesopanan, dan martabat

menjadi mulia, dianggap sangat penting dan terkenal

memalingkan pipinya yang tadinya senantiasa tertutup

ilmu adalah harta simpanan yang takkan ada habisnya

ia pun sebaik-baik teman jika memang tak ada sahabat

terkadang orang mengumpulkan harta kemudian tak bisa

menikmatinya sedikitpun, lalu ia jatuh menjadi nista

pengumpul ilmu akan gembira dengannya selama-lamanya

tanpa merasa was-was tidak kebagian serta putus asa

wahai pengumpul ilmu, sebaik-baiknya harta simpanan

adalah yang kau kumpulkan, maka jangan kau tukarkan

apa yang kau kumpulkan itu dengan istana maupun emas

Penyair lain mengungkapkan,

تَعَلَّمْ فَلَيْسَ الْمَـــرْءُ يُوْلَدُ عَالِمًا وَلَيْسَ أَخُو عِلْمٍ كَمَنْ هُوَ جَاهِلُ

وَأَنَّ كَبِيْرَ الْقَوْمِ لاَ عِلْمَ عِنْدَهُ صَغِيْرٌ إِذَا الْتَفَتَ عَلَيْهِ الْمَحَافِلُ

Pelajarilah ilmu, sebab tak ada seorang pun yang terlahir dalam keadaan berilmu

dan bersaudarakan orang yang berilmu itu tidaklah sama seperti

orang yang jahil

Orang besar pemuka kaum, akan tetapi dia tidak memiliki ilmu pada dirinya

adalah kecil ketika para peserta pertemuan menolehkan muka kepadanya

Penyair lain mengungkapkan,

عَلِّمِ الْعِلْمَ مَنْ أَتَاكَ لِعِلْمٍ   وَاغْتَنِمْ مَا حَيِيْتَ مِنْهُ الدُّعَاء

وَلْيَكُنْ عِنْدَكَ الْغَنِيُّ إِذَا مَا   طَلَبَ الْعِلْمَ وَالْفَقِيْرُ سَوَاء

Ajarkanlah ilmu kepada orang yang datang kepadamu untuk belajar ilmu

Dan raihlah kesempatan panjatan doa darinya selama kau masih hidup

Hendaklah kau memiliki kecukupan apabila kau berniat menuntut ilmu

Demikian juga halnya dengan orang yang fakir, sama tiada bedanya

Penyair lain mengungkapkan,

مَا الْفَخْرُ إِلاَّ لأَهْلِ الْعِلْمِ إِنَّهُمُوْا   عَلَى الْهُدَى لِمَنِ اسْتَهْدَي أَدِلاَّءُ

وَقَدْرُ كُلِّ امْرِئٍ مَا كَانَ يُحْسِنُهُ   وَالْجَاهِلُوْنَ لأَهْلِ الْعِــلْمِ أَعْدَاءُ

Tak ada kebanggaan kecuali bagi para ahli ilmu, karena mereka

memberi petunjuk kepada orang-orang yang mencari petunjuknya

Kadar setiap orang adalah apa yang menjadi kepintarannya

Sedangkan orang-orang yang bodoh menjadi musuh bagi kaum cendekia

Penyair lain mengungkapkan,

صَدْرُ الْمَحَالِسِ حَيْثُ حَلَّ لَبِيبُهَا   فَكُنِ اللَّبِيبَ وَأَنْتَ صَدْرُ الْمَحَالِسِ

Di mana pun ada majelis pertemuan, yang memimpinnya adalah orang pintarnya

Maka jadilah kau orang yang pintar, dan kaupun akan menjadi pemimpinnya

Penyair lain mengungkapkan,

عَـابَ التَّفَقُّهَ قَـوْمٌ لاَ عُقُوْلَ لَـهُمْ   وَمَـا عَلَيْهِ إِذَا عَابُوْهُ مِنْ ضَرَرِ

مَا ضَرَّ شَمْسُ الضُّحَى وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ   أَلاَ يَرَى ضَوْءَهَا مَنْ لَيْسَ ذَا بَصَرِ

Ada kaum yang tak berakal mencela belajar fikih

Kalaupun mereka mencelanya ia tetap tak apa-apa

Matahari duha tak apa-apa ketika matahari terbit

Yang melihat cahayanya hanya orang yang punya mata

Celaan terhadap Orang yang Beramal Bukan Karena Allah *Azza wa Jalla*

Keutamaan menuntut ilmu yang telah kami sebutkan hanya terkait dengan orang yang menuntutnya karena mengharap ridha Allah, bukan untuk tujuan duniawi. Siapa yang menuntut ilmu karena tujuan duniawi, seperti harta, kekuasaan, kedudukan, jabatan, ketenaran (popularitas), atau menarik perhatian manusia, mengalahkan lawan berdebat atau lain sebagainya, maka dia tercela. Allah SWT berfirman,

مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴿٢٠﴾

"*Siapa yang menghendaki keuntungan di akhirat akan Kami tambah keuntungan itu baginya dan barangsiapa yang menghendaki keuntungan*

di dunia Kami berikan kepadanya sebagian dari keuntungan dunia dan tidak ada baginya suatu bagian pun di akhirat." (Qs. Asy-Syuuraa [42]: 20)

مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾

"*Barangsiapa menghendaki kehidupan sekarang (duniawi), maka Kami segerakan baginya di dunia itu apa yang Kami kehendaki bagi orang yang Kami kehendaki dan Kami tentukan baginya neraka Jahannam; ia akan memasukinya dalam keadaan tercela dan terusir.*" (Qs. Al Israa` [17]: 18)

إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ﴿١٤﴾

"*Sesungguhnya Tuhanmu benar-benar mengawasi.*" (Qs. Al Fajr [89]: 14)

وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾

"*Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus.*" (Qs. Al Bayyinah [98]: 5)

Diriwayatkan kepada kita di dalam *Shahih Muslim* dari Abu Hurairah RA, ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ يُقْضَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَيْهِ رَجُلٌ اسْتُشْهِدَ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا؟ قَالَ: قَاتَلْتُ فِيكَ حَتَّى اسْتُشْهِدْتُ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ قَاتَلْتَ لأَنْ يُقَالَ جَرِيءٌ، فَقَدْ قِيلَ: ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَعَلَّمَهُ وَقَرَأَ الْقُرْآنَ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ:

فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا؟ قَالَ: تَعَلَّمْتُ الْعِلْمَ وَعَلَّمْتُهُ وَقَرَأْتُ فِيكَ الْقُرْآنَ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ تَعَلَّمْتَ الْعِلْمَ لِيُقَالَ عَالِمٌ، وَقَرَأْتَ الْقُرْآنَ لِيُقَالَ هُوَ قَارِئٌ، فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ.

"*Orang yang pertama kali diadili pada Hari Kiamat kelak adalah seseorang yang meninggal dunia dalam jihad. Setelah dia didatangkan, lalu Allah membuatnya mengakui nikmat-nikmat-Nya. Maka dia pun mengakuinya. Kemudian Allah berkata, 'Apa yang telah kau lakukan padanya?' Dia menjawab, 'Aku telah berperang karena-Mu hingga aku tewas'. Allah berkata, 'Kau bohong, bahkan kau berperang supaya dikatakan pemberani'. Memang dia dikatakan demikian. Kemudian diperintahkan agar dia diseret hingga dicampakkan ke dalam neraka. Dan orang yang mempelajari ilmu dan mengajarkannya serta rajin membaca Al Qur`an. Setelah dia didatangkan, Allah kemudian membuatnya mengakui nikmat-nikmat-Nya. Maka dia pun mengakuinya. Kemudian Allah berkata, 'Apa yang telah kau lakukan padanya'. Dia menjawab, 'Aku telah mempelajari ilmu dan mengajarkannya, serta rajin membaca Al Qur`an karena-Mu'. Allah berkata, 'Kau bohong, bahkan kau mempelajari ilmu supaya dikatakan alim dan kau membaca Al Qur`an supaya dikatakan ahli qari`'. Memang dia dikatakan demikian. Kemudian diperintahkan agar dia diseret dengan wajahnya hingga dia dicampakkan ke dalam neraka.*"

Diriwayatkan kepada kita dari Abu Hurairah juga, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ لاَ يَتَعَلَّمُهُ إِلاَّ لِيُصِيبَ بِهِ عَرَضًا مِنَ الدُّنْيَا لَمْ يَجِدْ عَرْفَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

"*Siapa yang mempelajari satu ilmu yang seharusnya dipelajari untuk meraih keridhaan Allah, namun dia tidak mempelajarinya kecuali supaya mendapatkan kesenangan dari dunia, maka dia tidak akan mencium bau surga pada Hari Kiamat kelak.*" (HR. Abu Daud dan lain-lain dengan sanad yang *shahih*)

Diriwayatkan kepada kita dari Amr bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا يَنْتَفِعُ بِهِ فِى الْآخِرَةِ يُرِيْدُ بِهِ عَرَضًا مِنَ الدُّنْيَا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ.

"*Siapa yang mempelajari satu ilmu yang dapat bermanfaat di akhirat namun dia menginginkan kesenangan dari dunia, maka dia tidak akan mencium bau surga.*"

Diriwayatkan dari Anas dan Hudzaifah, keduanya berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُجَارِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ لِيُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ وُجُوهَ النَّاسِ إِلَيْهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

"*Siapa yang menuntut ilmu untuk membantah orang-orang yang dungu dan menandingi para ulama, atau untuk memalingkan pandangan orang-orang kepada dirinya, maka hendaklah dia menyiapkan tempatnya di neraka.*"

At-Tirmidzi meriwayatkannya dari Ka'ab bin Malik, ia berkata, أَدْخَلَهُ اللهُ النَّارَ "*Allah akan memasukkannya ke dalam neraka.*"

Diriwayatkan dari Abu Hurairah RA bahwa Rasulullah SAW bersabda,

أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمٌ لاَ يَنْتَفِعُ بِهِ.

"*Orang yang paling berat siksaannya pada Hari Kiamat kelak adalah orang berilmu yang tidak bermanfaat ilmunya.*"

Diriwayatkan juga dari Abu Hurairah RA, dia berkata, "Manusia yang paling jahat adalah ulama yang paling jahat."

Diriwayatkan kepada kita dalam *Musnad Ad-Darimi* dari Ali bin Abu Thalib RA, ia berkata, "Hai para pengemban ilmu, amalkanlah ilmumu. Sebab orang yang berilmu itu adalah orang yang mengamalkan ilmu yang diketahuinya, dan ilmunya sesuai dengan perbuatannya. Kelak akan ada orang-orang yang memiliki ilmu, namun tidak melewati kerongkongan mereka, perbuatan mereka berlainan dengan ilmu mereka dan batin mereka berbeda dengan zhahir mereka. Mereka duduk melingkar saling berbangga satu sama lain, sehingga seseorang marah terhadap anggota majlisnya karena ia duduk kepada orang lain dan meninggalkannya. Mereka itu tidak naik amal-amal mereka dalam majlis-majlis itu kepada Allah SWT."

Diriwayatkan dari Sufyan, dia berkata, "Tidaklah seorang hamba semakin bertambah ilmunya namun ia semakin suka kepada dunia kecuali ia akan semakin jauh dari Allah."

Diriwayatkan dari Hammad bin Salamah, dia berkata, "Siapa yang menuntut hadits bukan karena Allah, dia terpedaya dengannya."

Larangan dan Ancaman Keras bagi Orang yang Menyakiti atau Merendahkan Ahli Fikih dan Orang yang Belajar Fikih, serta Anjuran Memuliakan dan Menghormati Mereka

Allah SWT berfirman,

ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴿٣٢﴾

"*Dan barangsiapa mengagungkan syi'ar-syi'ar Allah, maka sesungguhnya itu timbul dari ketakwaan hati.*" (Qs. Al Hajj [22]: 32)

ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ ۗ

"*Dan barangsiapa mengagungkan apa-apa yang terhormat di sisi Allah maka itu adalah lebih baik baginya di sisi Tuhannya.*" (Qs. Al Hajj [22]: 30)

وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٥٨﴾

"*Dan orang-orang yang menyakiti orang-orang yang mukmin dan mukminat tanpa kesalahan yang mereka perbuat, maka sesungguhnya mereka telah memikul kebohongan dan dosa yang nyata.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 58)

Dalam *Shahih Al Bukhari* disebutkan bahwa Abu Hurairah RA meriwayatkan dari Rasulullah SAW, bahwa Allah SWT berfirman,

مَنْ آذَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ.

"*Siapa yang menyakiti seorang wali-Ku, maka Aku menyatakan perang terhadapnya.*"

Al Khathib Al Baghdadi meriwayatkan dari Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah RA bahwa keduanya berkata, "Jika ahli fikih itu bukanlah wali-wali Allah, berarti Allah tidak punya seorang wali pun."

Dalam perkataan Asy-Syafi'i disebutkan dengan redaksi, "Para fuqaha yang beramal."

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, dia berkata, "Siapa yang menyakiti seorang faqih berarti dia menyakiti Rasulullah SAW, dan siapa yang menyakiti Rasulullah SAW berarti dia menyakiti Allah SWT."

Dalam hadits *shahih* yang diriwayatkan dari Rasulullah SAW menyebutkan,

مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللهِ فَلاَ يَطْلُبَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنْ ذِمَّتِهِ.

"*Siapa yang mengerjakan shalat Shubuh, maka dia berada dalam perlindungan Allah. Maka jangan sampai Allah menuntut kalian dengan sesuatu dari perlindungan-Nya.*"

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Maka janganlah kamu membatalkan janji Allah dalam perlindungan-Nya.*"

Al Hafizh Abu Al Qasim Ibnu Asakir berkata, "Ketahuilah saudaraku, semoga Allah memberi aku dan kamu taufiq kepada keridhaan-Nya serta menjadikan kita termasuk orang yang takut dan bertakwa kepada-Nya dengan sebenar-benarnya, sesungguhnya daging para ulama itu beracun, dan adat Allah dalam mempermalukan orang yang merendahkan mereka sudah maklum. Siapa yang melepaskan ucapannya terhadap para ulama dengan kritikan, Allah akan membalasnya sebelum matinya dengan kematian hati.

فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾

'*Maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah-Nya takut akan ditimpa cobaan atau ditimpa adzab yang pedih*'." (Qs. An-Nuur [24]: 63)

BAB: PEMBAGIAN ILMU SYAR'I

Hukum mempelajari ilmu syar'i itu terbagi tiga, yaitu:

1. Fardhu ain, yaitu mempelajari segala sesuatu yang mendukung terlaksananya kewajiban-kewajiban pribadi *mukallaf,*[29] seperti tata cara wudhu, shalat dan lain sebagainya. Inilah penafsiran sekelompok ulama tentang makna hadits yang diriwayatkan dalam Musnad Abu Ya'la Al Maushili dari Anas, dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ.

"*Menuntut ilmu itu adalah kewajiban atas setiap muslim.*"

Hadits ini sekalipun tidak *shahih*, namun maknanya *shahih*.

Sebagian ulama lainnya menafsirkan maknanya adalah fardhu kifayah. Dasar kewajiban Islam dan segala sesuatu yang berkaitan dengan keyakinan (aqidah), maka disikapi dengan cara membenarkan apa yang dibawa oleh Rasulullah SAW dan meyakininya dengan keyakinan yang terlepas dari segala keraguan, dan orang yang telah mendapatkan ini tidak wajib mempelajari dalil-dalil para teolog.

Inilah pendapat yang benar yang diterapkan oleh kaum salaf, ahli fikih

---

[29] *Mukallaf* adalah individu yang sudah layak dibebani dan menjalankan kewajiban agama. Waktunya ketika seseorang telah mencapai usia baligh dan berakal. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha',* (entri: *al mukallaf*).

dan muhaqqiq dari kalangan teolog dari sahabat-sahabat kami serta yang lain. Sebab Rasulullah SAW tidak menuntut apapun dari seseorang selain apa yang telah kami sebutkan. Demikian pula pedapat para khulafaur rasyidin dan sahabat-sahabat lainnya, kemudian orang-orang sesudah mereka dari generasi pertama. Bahkan yang tepat, kaum awam, mayoritas pelajar fikih dan ahli fikih boleh tidak memperdalam perincian-perincian teologi yang rumit karena dikhawatirkan timbulnya kerusakan dalam akidah mereka sehingga sulit bagi mereka menanggalkannya. Bahkan yang tepat mereka boleh hanya membatasi diri sikap membenarkan yang kukuh. Kesimpulan ini dinyatakan oleh beberapa kelompok dari sahabat-sahabat kami dan yang lain.

Asy-Syafi'i sangat mengharamkan menggeluti ilmu teologi. Beliau panjang lebar menyebutkan tentang keharamannya dan mengeraskan sanksi bagi para pelakunya serta mencela perbuatannya dan menganggap besar dosa padanya. Beliau berkata, "Lebih baik hamba menemui Allah dengan membawa segenap dosa selain syirik daripada dia menemui-Nya dengan membawa sesuatu dari teologi." Lafazh-lafazhnya yang semakna dengan ini cukup banyak dan populer.

Imam Al Ghazali di akhir usianya menyusun sebuah kitab yang terkenal berjudul *Iljam Al Awam An Ilmi Al Kalam*. Dalam kitab tersebut, dia menyebutkan bahwa manusia seluruhnya terhitung awam dalam bidang ini, baik kalangan ahli fikih maupun yang lain, kecuali orang tertentu yang hampir tidak ditentukan satu orang pun di setiap negeri. *Wallahu a'lam*.

Namun sekiranya seseorang ragu tentang sesuatu dari dasar-dasar akidah yang wajib diyakininya, sementara keraguannya itu tidak akan hilang kecuali dengan mempelajari dalil-dalil para teolog, maka dia wajib mempelajari hal tersebut untuk menghilangkan keraguannya tadi dan mendapatkan pondasi akidah tersebut.

Masalah:

Pertama: Para ulama berbeda pendapat tentang ayat dan hadits yang membicarakan tentang sifat Allah SWT apakah boleh diperdalam dengan takwil ataukah tidak?

Ada yang berpendapat bahwa sifat tersebut ditakwilkan menurut apa yang layak dengannya, dan ini merupakan pendapat yang paling populer dari para teolog Islam. Sementara ulama lainnya berpendapat tidak boleh ditakwilkan, bahkan tidak boleh membicarakan tentang maknanya, tapi hal itu disikapi dengan cara menyerahkan pengetahuan tentangnya kepada Allah SWT sambil meyakini kesucian Allah SWT dan ketidakmungkinan sifat-sifat yang baharu dari-Nya. Misalnya, kita percaya bahwa Allah yang Maha Pengasih bersemayam di atas Arsy, meskipun kita tidak mengetahui hakikat maknanya serta apa yang dimaksud dengannya. Kita juga meyakini bahwa Allah SWT,

لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾

"*Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*" (Qs. As-Syuura [42]: 11) dan bahwa Allah suci dari *hulul* serta sifat-sifat baharu. Ini adalah metode salaf atau mayoritas ulama.

Seseorang tidak dituntut memperdalam hal tersebut. Jika dia telah meyakini kesucian Allah, maka dia tidak perlu memperdalam hal tersebut dan berpetualang pada sesuatu yang tidak penting, bahkan tidak diperlukan. Jika memang perlu penakwilan untuk menjawab ahli bid'ah dan kelompok lainya, maka sifat-sifat tersebut boleh ditakwilkan. Inilah penafsiran makna pendapat para ulama tentang masalah ini. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Seseorang tidak wajib mempelajari tata cara wudhu, shalat dan lain sebagainya kecuali sesudah masuk waktu wajibnya. Sekiranya dia menunda sampai masuk waktu dia tidak sempat selesai mempelajarinya sekalian mengerjakannya pada waktu tersebut, apakah dia wajib mempelajarinya sebelum waktunya? Al Ghazali ragu mengenai masalah ini. Akan tetapi pendapat yang *shahih* yang diputuskan ulama lainnya mengatakan bahwa dia wajib lebih dahulu mempelajarinya sebelum masuk waktunya, sebagaimana wajibnya berangkat menuju shalat Jum'at bagi orang yang jauh rumahnya sebelum waktunya. Kemudian jika kewajiban tersebut sifatnya

segera, maka mempelajari tata caranya juga wajib. Jika kewajiban tersebut sifatnya tidak bersegera (santai) seperti haji, maka mempelajarinya juga boleh santai.

Kemudian yang wajib dari semua ini adalah apa yang biasanya tertunda pelaksanaannya, bukan sesuatu yang sifatnya mendadak dan jarang. Jika yang jarang itu terjadi, maka saat itu juga wajiblah mempelajarinya.

Berkenaan dengan hukum mempelajari tanda-tanda arah kiblat berkembang beberapa pendapat, yaitu:

a. Fardhu ain

b. Fardhu kifayah.

Pendapat yang paling *shahih* dalam hal ini adalah fardhu kifayah, kecuali bagi orang yang hendak musafir (bepergian), maka ia wajib mempelajarinya karena biasanya seorang musafir membutuhkan hal tersebut.

Ketiga: Mempelajari jual beli, nikah dan lain sebagainya dimana hal ini pada dasarnya termasuk masalah-masalah yang tidak wajib, maka imam Al Haramain, Al Ghazali dan yang lain berpendapat bahwa orang yang hendak mengerjakannya wajib mempelajari tata cara dan syarat-syaratnya.

Ada yang berpendapat bahwa ia tidak wajib mempelajarinya, bahkan ada yang mengatakan haram melakukannya kecuali sesudah mengetahui syarat-syaratnya. Pendapat ini lebih *shahih*, dan ungkapan mereka berdua maknanya ditanggungkan kepadanya. Demikian pula halnya dalam masalah shalat sunah, orang yang belum mengetahui tatacaranya haram mengerjakannya.

Keempat: Seseorang wajib mengetahui hukum halal dan haram makanan, minuman, pakaian dan hal-hal yang tidak bisa dilepaskan dalam kegiatan sehari-hari. Demikian juga dia wajib mengetahui hukum bergaul dengan wanita jika dia mempunyai istri dan hak-hak budak sahaya jika memang dia mempunyai budak dan lain sebagainya.

Kelima: Asy-Syafi'i dan para sahabatnya berkata, "Ayah dan ibu (orangtua) wajib mengajarkan kepada anak-anak mereka yang masih kecil segala sesuatu yang diwajibkan atas mereka ketika menginjak usia baligh."

Oleh karena itu, wali wajib mengajari anak bersuci, shalat, puasa dan lain sebagainya. Selain itu, ia berkewajiban memberitahu kepada sang anak hukum zina, *liwath* (homoseksual), mencuri, minuman keras, berbohong, ghibah dan lain sebagainya. Ia juga berkewajiban memberitahu kepada sang anak bahwa ketika ia telah mencapai usia baligh, maka dia wajib menjalankan kewajiban agama sembari memberitahu kepadanya apa tanda baligh itu.

Ada pendapat mengatakan bahwa hukum pengajaran tersebut ini sunah. Tapi yang *shahih* hukumnya wajib, berdasarkan zhahir nash. Sebagaimana halnya orang tua atau wali berkewajiban mengurus hartanya, maka ini lebih utama. Yang disunahkan adalah, permasalahan yang tidak disebutkan tadi, seperti mengajarkan Al Qur`an, fikih dan sastra.

Orang tua juga wajib mengajari anaknya segala sesuatu yang dapat memperbaiki kehidupannya. Dalil wajibnya mengajari anak kecil dan budak sahaya adalah firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا

"*Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka.*" (Qs. At-Tahriim [66]: 6)

Ali bin Abu Thalib, Mujahid dan Qatadah berkata, "Maknanya, ajarilah mereka segala sesuatu yang dapat menyelamatkan mereka dari neraka."

Ini jelas. Hal ini lebih diperkuat dengan hadits yang disebutkan dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* dari Ibnu Umar RA dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ.

"*Setiap kamu adalah pemimpin dan akan ditanya tentang orang yang dipimpinnya.*"

Upah pengajaran berkaitan dengan ilmu jenis pertama diambil dari harta

si anak. Jika sang anak tidak memiliki harta, maka upah tersebut diambil dari harta orang yang menanggung nafkahnya.

Sedangkan untuk jenis ilmu yang kedua, maka Abu Muhammad Al Husain bin Mas'ud, penulis *At-Tahzib*, menyebutkan dua pendapat. Ulama lainnya juga menyebutkan keduanya. Pendapat yang paling *shahih* di antara keduanya adalah pendapat yang mengatakan bahwa upahnya diambil dari harta si anak, karena itu merupakan kemaslahatannya. Sementara pendapat kedua mengatakan bahwa upahnya diambil dari harta walinya, karena dia belum membutuhkannya.

Asy-Syafi'i dan para sahabatnya menetapkan bahwa ibu memiliki andil dalam mengajari anaknya, karena itu termasuk bagian dari pengasuhan, dan pengasuhan itu wajib atasnya[30] seperti halnya nafkah. *Wallahu a'lam.*

Keenam: Berkenaan dengan ilmu hati, yaitu pengetahuan tentang penyakit-penyakit hati, seperti hasad, ujub dan lain sebagainya, maka Al Ghazali berkata, "Mengetahui defenisi, penyebab, obat dan penyembuhannya hukumnya adalah fardhu ain."

Sementara ulama lainnya mengatakan, jika seorang *mukallaf* memiliki hati yang tidak dihinggapi penyakit-penyakit yang diharamkan tersebut, maka ia tidak wajib mempelajari cara menyembuhkannya. Namun jika hatinya dihinggapi penyakit-penyakit ini, maka ada pertimbangan. Jika dia mampu membersihkan hatinya dari penyakit-penyakit tersebut tanpa perlu belajar, maka dia wajib membersihkannya sebagaimana halnya dia wajib meninggalkan zina dan sebagainya tanpa mempelajari dalil-dalil wajib meninggalkannya. Namun jika dia tidak mampu meninggalkannya kecuali dengan mempelajari ilmu tersebut, maka ia wajib mempelajarinya. *Wallahu a'lam.*

2. Fardhu kifayah, yaitu mempelajari ilmu-ilmu syar'i yang berguna untuk menegakkan agama seseorang, seperti menghafal Al Qur'an, hadits berikut ilmu-ilmunya, ushul, fikih, nahwu, lughah, tashrif, pengetahuan tentang

---

[30] Demikian yang disebutkan dalam satu naskah. Sementara dalam naskah lain disebutkan dengan redaksi, "Jika wajib atasnya menafkahi." (ه)

perawi-perawi hadits, ijmak dan perbedaan pendapat. Sedangkan yang bukan ilmu syar'i namun tetap dibutuhkan dalam rangka menjalankan urusan dunia, seperti kedokteran, matematika, hukumnya juga fardhu kifayah seperti yang dinyatakan oleh Al Ghazali.

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum mempelajari pekerjaan-pekerjaan yang merupakan penyebab terlaksananya kemaslahatan duniawi, seperti menjahit, bertani dan lain sebagainya. Mereka juga berbeda pendapat tentang hukum mempelajari dasar mempelajarinya. Imam Al Haramain dan Al Ghazali mengatakan hukumnya bukan fardhu kifayah. Sementara Abu Al Hasan Ali bin Muhammad bin Ali Ath-Thabari yang dikenal dengan nama Al Kiya Al Harasi, sahabat imam Al Haramain, mengatakan bahwa hukumnya fardhu kifayah.

Pendapat ini adalah pendapat yang lebih jelas. Sahabat-sahabat kami berkata, "Yang dimaksud dengan fardhu kifayah adalah adanya dari kalangan mukallaf atau sebagian dari umat Islam yang melakukan hal tersebut sedangkan kewajibannya mencakup seluruh umat Islam. Dan Jika hal tersebut telah dilakukan oleh sebagian umat Islam, maka kewajiban gugurlah dosa dari yang lain. Jika ada sekelompok orang melaksanakannya mewakili sebagian yang lain, maka mereka semua sama dalam hukum melakukan fardhu tersebut, baik pahala maupun lainnya. Contohnya adalah, jika sekumpulan orang melaksanakan shalat jenazah, kemudian yang lain, lalu kelompok yang lain, maka setiap kelompok dianggap telah cukup memenuhi kewajiban. Sekiranya mereka semua sepakat untuk tidak menjalankan kewajiban tersebut, maka semua orang yang tidak punya uzur dari orang yang mengetahui hal tersebut dan mampu melakukannya, atau tidak mengetahuinya sementara dia bisa menuntut ilmunya maka ia berdosa. Sebab, dia dianggap telah lalai. Sedangkan orang yang tidak mampu karena bukan ahlinya atau karena ada uzur, maka tidak berdosa."

Sekiranya seseorang menggeluti fikih dan lain sebagainya, dan dia terlihat menonjol serta berprestasi dalam bidang tersebut, maka ada dua pendapat mengenai hukumnya, yaitu:

a. Dia wajib terus menggelutinya, karena sedikit orang yang dapat memiliki

kelebihan atau prestasi tersebut. Oleh karena itu, orang tersebut tidak selayaknya menyia-nyiakan apa yang telah diraihnya dan apa yang sedang diraihnya.

b. Dia tidak wajib terus menggelutinya dan inilah pendapat yang paling *shahih.* Karena menurut kami, status 'terlanjur masuk' tidak merubah 'yang dimasuki', kecuali jika dalam kasus menjalankan ibadah haji dan umrah.

Jika di suatu negeri tidak ada satu orang pun yang bisa berfatwa, maka ada yang berpendapat bahwa haram hukumnya tinggal di sana. Pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang menyatakan bahwa tidak haram tinggal di sana jika masih bisa pergi menemui seseorang yang bisa berfatwa. Jika ada orang yang bisa memberikan fatwa di suatu tempat, maka fardhu kifayah tersebut gugur sejauh jarak *qashar* dari setiap arah.

Orang yang melaksanakan fardhu kifayah itu memiliki kelebihan atas orang yang mengerjakan fardhu ain. Karena, dia menggugurkan dosa umat, dan kami telah menyebutkan pendapat imam Al Haramain mengenai masalah ini pada bagian keutamaan bergelut dengan ilmu daripada ibadah sunah.

3. Sunnah, seperti memperdalam konsep-konsep dalil dan mendalami apa yang lebih dari sekedar fardhu kifayah, atau seperti orang yang awam yang mempelajari ibadah-ibadah sunah dengan tujuan beramal, tidak seperti tujuan yang ingin dicapai oleh para ulama, yakni membedakan yang fardhu dari yang sunah. Karena, hal itu hukumnya fardhu kifayah bagi mereka. *Wallahu a'lam*.

Ilmu yang Haram, Makruh dan Mubah Dipelajari

Kami telah menyebutkan pembagian ilmu syar'i. Selain itu, ada ilmu yang haram, atau makruh atau mubah (boleh) dipelajari. Ilmu yang haram seperti ilmu sihir. Hukumnya haram menurut pendapat yang *shahih*, dan seperti itulah pendapat jumhur ulama. Mengenai ilmu-ilmu yang diharamkan ini terdapat perbedaan pendapat yang akan kami sebutkan[31] dalam bab jinayat (pidana)

---

[31] Ternyata Allah berkehendak kami-lah yang menjelaskan pernyataan penulis menurut

di mana penulis (Asy-Syirazi) telah menyebutkan jenis-jenisnya, seperti ilmu filsafat, perdukunan, astrologi, ilmu-ilmu alam, dan semua jenis ilmu yang dapat menimbulkan keraguan. Namun tingkat keharamannya berbeda-beda. Ada ilmu yang makruh seperti halnya sya'ir-sya'ir para penyair yang berisi rayuan dan hal tak berguna.

Ada juga ilmu yang mubah seperti halnya sya'ir-sya'ir para penyair yang tidak berisi omong kosong, tidak berisi hal yang dimakruhkan, tidak berisi hal-hal yang mendorong kepada kejahatan dan tidak berisi hal-hal yang menghalangi dari kebaikan, tetapi berisi hal-hal yang mendorong kepada kebaikan atau menimbulkan kebaikan.

Hukum Mengajari Ilmu dan Memberikan Fatwa

Mengajari para penuntut ilmu dan berfatwa kepada orang-orang yang meminta fatwa hukumnya fardhu kifayah. Jika hanya ada satu orang yang mampu melakukan hal itu, maka dia wajib melakukannya. Jika ada sekumpulan orang yang mampu melakukan hal itu, lalu hal tersebut dituntut dari salah satu di antara mereka, namun dia tidak mau, apakah dia berdosa? Mereka menyebutkan dua pandangan pada orang yang berfatwa. Yang zhahir adalah memberlakukan kedua hal tersebut kepada pengajar, dan keduanya sama seperti dua pandangan pada kasus keengganan salah seorang dari saksi-saksi. Pendapat yang paling *shahih* adalah dia tidak berdosa. Bagi pengajar, dianjurkan untuk bersikap lemah lembut kepada murid dan bersikap baik terhadapnya semampunya.

At-Tirmidzi meriwayatkan dengan sanadnya dari Abu Harun Al Abdi, dia berkata: Kami pernah mendatangi Abu Sa'id Al Khudri RA, lalu ia berkata, "Selamat datang wasiat Rasulullah SAW! Sesungguhnya Rasulullah SAW telah bersabda,

إِنَّ النَّاسَ لَكُمْ تَبَعٌ وَإِنَّ رِجَالاً يَأْتُونَكُمْ مِنْ أَقْطَارِ الأَرَضِينَ يَتَفَقَّهُونَ فِي الدِّينِ فَإِذَا أَتَوْكُمْ فَاسْتَوْصُوا بِهِمْ خَيْرًا.

metode yang ditempuh oleh imam An-Nawawi. Kami katakan, menurut metodenya bukan menurut keinginannya.

'Manusia akan mengikuti kalian, dan orang-orang akan mendatangi kalian dari berbagai penjuru bumi untuk memperdalam agama. Jika mereka mendatangi kalian, maka berpesan baiklah kepada mereka'."

BAB: ETIKA PENGAJAR

Pembahasan tentang hal ini sangat luas, dan aku telah mengumpulkan banyak hal-hal berharga yang sepersepuluhnya pun tidak akan muat ditampung dalam kitab ini. Maka dari itu, dalam hal ini aku akan menyebutkan beberapa informasi penting saja.

Etika Pengajar Terhadap Diri Sendiri

Seorang pengajar sebaiknya memperhatikan etika yang ada pada dirinya sendiri, di antaranya adalah:

1. Berniat meraih ridha Allah SWT dan tidak bermaksud meraih keuntungan duniawi, seperti mendapatkan harta, kemuliaan, ketenaran, reputasi, keistimewaan dari yang lain, memperbanyak orang-orang yang belajar kepadanya atau orang-orang yang meminta keputusan kepadanya, atau lain sebagainya.
2. Tidak boleh menodai ilmu dan pengajarannya dengan sifat tamak terhadap simpati yang dia dapatkan dari orang yang diajarinya seperti pelayanan, harta atau lain sebagainya, sekalipun itu sedikit, dan walaupun itu dalam bentuk hadiah yang sekiranya si murid tidak belajar kepadanya, tentu ia tidak menghadiahkannya kepadanya.

Dalil tentang hal ini telah disebutkan pada bab celaan terhadap orang yang tidak berniat dengan ilmunya karena Allah.

Asy-Syafi'i berkata, "Aku ingin sekali semua orang mempelajari ilmu

ini tanpa mengaitkan kepadaku satu huruf pun darinya."

Selain itu, beliau berkata, "Aku sama sekali tidak pernah mendebat seorang pun untuk mengalahkannya. Aku sangat menginginkan, jika aku mendebat seseorang, Allah menyatakan kebenaran melalui tangannya."

Beliau juga berkata, "Aku tidak pernah mencakapi seseorang pun kecuali aku sangat ingin dia mendapatkan taufik, kebenaran dan pertolongan, dan dia meraih perlindungan serta penjagaan dari Allah SWT."

Diriwayatkan dari Abu Yusuf, dia berkata, "Hai kaum, niatkanlah Allah sebagai tujuan dalam ilmu kalian. Sebab aku sama sekali tidak pernah duduk dalam suatu majlis di mana aku berniat tawadhu' kecuali aku tidak berdiri hingga aku memuliakan mereka. Aku sama sekali tidak pernah duduk dalam suatu majlis di mana aku berniat memuliakan mereka kecuali aku tidak bangkit hingga aku dipermalukan."

3. Berakhlak dengan akhlak mulia yang dianjurkan syariat dan sifat terpuji serta sikap yang menyenangkan seperti zuhud pada dunia, dermawan, murah hati, ramah, berwajah ceria tanpa keluar dari batas kewajaran, toleran, sabar, bersih dari usaha yang murahan, konsisten dengan sikap wara', khusyuk, tenang, berwibawa, rendah hati, menghindari tertawa dan banyak canda, konsisten dengan adab-adab syar'i yang zahir maupun batin, seperti menjaga kebersihan dengan menghilangkan kotoran-kotoran daki, mencabut bulu ketiak, menghilangkan bau-bau tak sedap dan menghindari bau-bau yang dimakruhkan, serta memanjangkan jenggot.
4. Waspada terhadap sifat dengki, riya, ujub dan sifat meremehkan orang lain sekalipun mereka lebih rendah derajatnya. Sebab ini semua merupakan penyakit yang sering menulari banyak orang dari kalangan pemilik jiwa-jiwa yang kotor.

Berikut ini kami berikan beberapa tips untuk menghilangkan beberapa penyakit hati:

- Cara untuk menghilangkan sifat dengki adalah dengan mengetahui bahwa hikmah Allah SWT telah menetapkan kelebihan ini pada si fulan sehingga

dia tidak menentang dan tidak membenci apa yang telah ditetapkan oleh hikmah[32] dengan mencela Allah, demi menjaga dirinya dari perbuatan kemaksiatan.

- Cara untuk menghilangkan sifat riya adalah dengan mengetahui bahwa makhluk pada hakikatnya tidak dapat memberi manfaat maupun mudharat. Dengan demikian, dia tidak lagi sibuk dengan perhatian mereka sehingga melelahkan dirinya sendiri, menimbulkan bahaya terhadap agamanya, membatalkan amalnya dan melakukan hal yang dapat menimbulkan kemurkaan Allah serta menghilangkan keridhaan-Nya.
- Cara untuk menghilangkan sifat ujub adalah dengan mengetahui bahwa ilmu merupakan karunia dan anugerah murni dari Allah semata. Allah berhak mengambil dan berhak memberi, dan segala sesuatu di sisi-Nya punya batas tertentu. Oleh karena itu, manusia selayaknya tidak merasa bangga dengan sesuatu yang bukan ciptaannya, bukan pemiliknya dan tidak pasti kekalnya.
- Cara untuk menghilangkan sifat meremehkan orang lain adalah dengan bersikap seperti apa yang telah diajarkan Allah kepada kita dalam firman-Nya,

فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴿٣٢﴾

"*Maka janganlah kamu mengatakan dirimu suci. Dia lebih Mengetahui siapa (di antara kamu) yang lebih bertakwa.*" (Qs. An-Najm [53]: 32)

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

"*Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Melihat.*" (Qs. Al Hujuraat [49]: 13)

---

[32] Demikian yang disebutkan dalam satu naskah. Sementara di dalam naskah lain disebutkan dengan redaksi, "Dan Allah tidak mencelanya." Kedua ungkapan ini perlu ditinjau ulang. (ش)

Bisa jadi orang yang dia anggap lebih rendah derajatnya ini justru lebih bertakwa kepada Allah SWT, lebih suci hatinya, lebih ikhlas niatnya dan lebih tulus amalnya. Kemudian dia sendiri pun tidak tahu bagaimana kesudahan dirinya. Di dalam hadits *shahih* disebutkan, "*Seseorang dari kamu bisa beramal dengan amal penduduk surga....*" Kita memohon kepada Allah keselamatan dari semua jenis penyakit hati.

5. Banyak mengamalkan hadits-hadits tasbih, tahlil dan dzikir lainnya, doa serta adab syar'i.

6. Senantiasa mendekatkan diri kepada Allah, baik secara zahir maupun batin, sambil tetap menjaga diri dengan membaca Al Qur`an, shalat sunah, puasa, bersandar dan bergantung hanya kepada Allah SWT dalam seluruh urusan serta menyerahkan segala urusannya kepada-Nya.

7. Tidak merendahkan ilmu dan membawanya ke tempat orang yang ingin mempelajarinya, sekalipun orang tersebut memiliki kedudukan tinggi. Dia sebaiknya menjaga ilmu dari hal tersebut, sebagaimana halnya yang dilakukan oleh kaum salaf.

   Kisah-kisah mereka bersama para khalifah dan lainnya berkaitan dengan hal ini cukup banyak dan populer. Jika kebutuhan memang mendesak, atau ada kemaslahatan yang lebih kuat daripada kerusakan mengorbankannya (ilmu), maka kami berharap tak ada masalah dengannya selama keadaannya begitu. Inilah penafsiran yang datang dari sebagian salaf berkenaan dengan masalah ini.

8. Jika dia melakukan suatu perbuatan yang benar lagi boleh pada hakikatnya, namun zhahirnya terlihat haram atau makruh atau mencemarkan harga diri, maka dia sebaiknya memberitahukan sahabat-sahabatnya dan orang yang melihatnya melakukan perbuatan tersebut supaya menyadari dan tidak berdosa, lantaran dugaan mereka yang tidak benar, dan supaya mereka tidak bubar meninggalkannya serta tidak mau mengambil manfaat dari ilmunya. Contohnya adalah, hadits *shahih* yang berbunyi, "*Dia adalah Shafiyah.*"[33]

---

[33] Menurutku, maksudnya hadits yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dari Az-Zuhri

Etika Pengajar saat Mengajar dan Menggeluti Ilmu

Di antara tata-krama guru dalam mengajarkan ilmu dan menggelutinya adalah:

1. Senantiasa bersungguh-sungguh dalam menggeluti ilmu, yakni dengan banyak membaca, membacakan, menelaah, mengomentari, membahas, berdiskusi, menyusun kitab dan tidak berhenti belajar dari orang yang berada di bawahnya baik secara usia, nasab, ketenaran, agama, atau mempelajari ilmu lain.

2. Tetap menggali informasi dari orang-orang di sekitarnya, sekalipun orang tersebut berada di bawahnya dalam semua ini, dan tidak malu bertanya tentang segala sesuatu yang tidak diketahuinya.

   Diriwayatkan kepada kami dari Umar dan putranya (Abdullah) RA, keduanya berkata, "Siapa yang lembut wajahnya, lembutlah ilmunya."

   Diriwayatkan dari Mujahid, dia berkata, "Orang yang pemalu dan orang angkuh tidak akan dapat mempelajari ilmu."

   Dalam hadits *shahih* yang diriwayatkan dari Aisyah RA, dia berkata, "Sebagus-bagusnya wanita adalah wanita-wanita Anshar. Rasa malu tidak menghalangi mereka untuk memperdalam agama."

   Sa'id bin Jubair berkata, "Seseorang akan senantiasa berilmu selama ia mengajar. Jika ia telah meninggalkan ilmu dan menyangka bahwa ia tidak memerlukannya lagi dan merasa cukup dengan ilmu yang ada padanya,

---

dari Ali bin Al Hasan bahwa Shafiyah, istri Rasulullah SAW, memberitahu kepadanya bahwa ia pernah mengunjungi Rasulullah SAW saat i'tikaf di masjid pada sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan. Ia kemudian berbincang-bincang sejenak bersama beliau. Setelah itu ketika ia berdiri hendak pulang, Rasulullah SAW turut berdiri bersamanya sambil menciumnya hingga begitu sampai ke pintu mesjid, di samping pintu Ummu Salamah, tiba-tiba lewat dua orang sahabat Anshar. Setelah keduanya mengucap salam kepada Rasulullah SAW, beliau bersabda, "*Tunggu, dia adalah Shafiyah binti Huyai.*" Mendengar itu, keduanya lantas berkata, "Subhanallah wahai Rasulullah." Rasulullah SAW kemudian bertakbir kepada keduanya seraya bersabda,

إِنَّ الشَّيْطَانَ يَبْلُغُ مِنَ الإِنْسَانِ مَبْلَغَ الدَّمِ، وَإِنِّي خَشِيْتُ أَنْ يَقْذِفَ فِي قُلُوْبِكُمَا شَيْئًا.

"Sesungguhnya syetan itu bisa sampai ke manusia ke tempat sampainya darah, dan aku takut dia membisikkan sesuatu ke dalam hati kalian berdua."

maka ia adalah orang yang paling bodoh."

3. Ketinggian kedudukan dan ketenarannya selayaknya tidak menghalangi dirinya untuk menanyakan hal-hal yang tidak diketahuinya. Dulu, banyak dari kalangan salaf bertanya kepada murid-murid mereka tentang apa yang tidak mereka ketahui. Disebutkan dalam hadits *shahih*, riwayat sekelompok sahabat dari kalangan tabi'in dan beberapa kelompok tabi'in meriwayatkan dari tabi' tabi'in. Amr bin Syu'aib bukanlah seorang tabi'in, namun lebih dari 70 tabi'in meriwayatkan darinya.

   Disebutkan dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* bahwa Rasulullah SAW pernah membacakan surah *Lam Yakunilladzina Kafaru* (Al Bayyinah) kepada Ubai bin Ka'ab RA, lalu beliau berkata, "*Allah telah memerintahkanku agar membacakannya kepadamu.*"

   Dari hadits ini, para ulama menyimpulkan beberapa hal, diantaranya hadits ini menjelaskan sifat tawadhu' dan menjelaskan bahwa orang yang mulia tidak ada salahnya membacakan kepada orang yang lebih rendah derajatnya.

4. Tetap bergelut dengan ilmu merupakan komitmennya dan modal utamanya sehingga dia tidak sibuk dengan yang lainnya. Jika dia terpaksa mengerjakan hal lain dalam satu waktu, maka dia harus melakukan hal lain tersebut sesudah mengerjakan tugas ilmiahnya.

5. Menaruh perhatian untuk menulis kitab jika dia memang mampu di mana dia dapat menelaah hakikat ilmu dan penjelasannya sambil menulis. Karena dengan demikian dia terpaksa banyak mengecek, menelaah, menganalisa, merujuk dan mempelajari berbagai pendapat para imam, ahli fikih, pendapat yang jelas dari yang samar, yang *shahih* dari yang *dha'if*, yang kuat dari yang lemah dan pendapat yang tidak dapat dibantah dari lainnya. Dengan demikian seorang muhaqqiq dapat bersifat dengan sifat seorang mujtahid.

6. Benar-benar waspada agar tidak sampai menulis sesuatu yang bukan keahliannya. Karena hal tersebut akan merugikannya agama, ilmu dan nama baiknya.

7. Waspada agar tidak sampai mempublikasikan tulisannya kecuali setelah mengoreksi dan berulangkali membacanya.
8. Memperhatikan masalah penggunaan ungkapan yang jelas dan singkat. Sebaiknya dia tidak memberikan penjelasan panjang yang akhirnya bertele-tele dan tidak pula memberikan ulasan terlalu singkat yang akhirnya tidak jelas.
9. Menulis tentang masalah-masalah yang belum banyak dibahas orang lain. Maksudnya tak ada seorang penulis pun yang memenuhi tulisannya dengan seluruh metodenya. Jika sudah ada tulisan yang memenuhi sebagiannya, dia hendaknya menulis yang sejenis dengan banyak tambahan di samping menggabung metode yang hilang. Selain itu, tulisannya itu berkaitan dengan masalah-masalah yang banyak manfaatnya dan dibutuhkan.
10. Memperhatikan ilmu yang berkaitan dengan madzhab. Sebab ilmu tersebut termasuk jenis ilmu yang paling besar manfaatnya, dan dengan ilmu tersebut seorang yang pakar dapat menguasai sebagian besar ilmu-ilmu lainnya.

Etika Pengajar dan Etika saat Mengajar

Di antara tata krama pengajar dan tata krama saat mengajar adalah:

1. Mengetahui bahwa pengajaran itu merupakan pondasi yang berguna untuk menopang agama, dan dengan pengajaran terjamin tidak hilangnya ilmu. Dengan demikian, pengajaran termasuk urusan agama yang paling penting, ibadah yang paling besar dan fardhu kifayah yang paling kuat. Allah SWT berfirman, "*Dan (ingatlah) ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab (yaitu), 'Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia, dan jangan kamu menyembunyikannya'.*" (Qs. Aali 'Imraan [3]: 187) "*Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah Kami turunkan....*" (Qs. Al Baqarah [2]: 159)

   Dalam hadits *shahih* dari beberapa jalur disebutkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمُ الْغَائِبَ.

"*Hendaklah yang hadir di antara kamu menyampaikan kepada yang tidak hadir.*"

2. Berniat meraih ridha Allah SWT dengan mengajar. Karena alasan-alasan yang telah disebutkan sebelumnya dan tidak boleh menjadikannya sebagai sarana untuk mendapatkan keuntungan duniawi. Dengan demikian, seorang pengajar sebaiknya menghadirkan dalam pikirannya bahwa mengajar merupakan ibadah yang paling dianjurkan, karena hal tersebut dapat mendorongnya untuk meluruskan niat dan mensugestinya untuk menjaga niatnya dari hal-hal tercela, lantaran takut kehilangan keutamaan yang besar dan kebaikan yang banyak ini.

3. Para ulama mengatakan, seorang pengajar sebaiknya tidak boleh enggan mengajari seseorang hanya karena niatnya tidak lurus. Sebab, masih ada harapan dia berniat baik. Kadangkala kebanyakan penuntut ilmu yang baru belajar sulit meluruskan niat lantaran kelemahan jiwa dan kurangnya keakraban mereka dengan hal-hal yang dapat mengantarkan mereka meluruskan niat. Keengganan mengajari mereka justru mengakibatkan hilangnya banyak ilmu, padahal dengan keberkahan ilmu diharapkan niat mereka bisa menjadi lurus jika mereka telah akrab dengan ilmu.

   Para ulama berkata, "Kami menuntut ilmu. Ternyata ia tidak mau kecuali karena Allah."

   Maknanya, kesudahannya ilmu itu tetap karena Allah.

4. Mengajari penuntut ilmu secara bertahap dengan adab yang luhur dan sifat yang terpuji, melatih jiwanya dengan tata-krama dan budi pekerti yang halus, serta membiasakannya menjaga diri dalam seluruh keadaan zhahir dan batin.

   Pertama, memotivasi penuntut ilmu dengan ucapan dan tindakan agar selalu ikhlas, tulus, berniat baik dan mendekatkan diri kepada Allah dalam seluruh waktu serta senantiasa demikian hingga mati. Kemudian, memberitahu kepadanya bahwa dengan demikian pintu pengetahuan

terbuka untuknya, dada menjadi lapang, hikmah dan rahasia memancar dari hatinya, mendapat keberkahan untuk diri dan ilmunya, serta mendapat bimbingan kepada kebenaran dalam ucapan, perbuatan dan hikmahnya. Lalu, berupaya untuk membuatnya bersikap zuhud terhadap dunia dan memalingkannya dari ketergantungan serta tertipu dengan dunia. Lantas, mengingatkan kepadanya bahwa dunia ini akan binasa, sedangkan akhirat pasti akan datang dan kekal. Juga mengingatkan kepadanya bahwa mempersiapkan diri menghadapi hidup yang kekal dan berpaling dari yang hidup yang fana merupakan jalan hidup orang-orang yang teguh dan tradisi hamba-hamba Allah yang shalih.

5. Merangsang penuntut ilmu agar menyukai ilmu dan menyebutkan keutamaan ilmu serta keutamaan para ulama kepadanya, bahwa mereka adalah pewaris para nabi, dan tak ada kedudukan yang lebih tinggi daripada ini.

6. Bersikap empati dan memperhatikan kepentingan-kepentingan penuntut ilmu, sama seperti dia memperhatikan kepentingan-kepentingan dirinya sendiri dan anak-anaknya. Dia sepatutnya memperlakukan penuntut ilmu seperti anaknya sendiri dalam hal bersikap lembut terhadapnya, memperhatikan kemaslahatannya, sabar terhadap sikap kasar dan prilaku buruknya, serta memaafkan sikap buruk dan kasar yang kadangkala timbul dari penuntut ilmu. Sebab manusia merupakan objek kekurangan.

7. Menyukai kebaikan untuknya sebagaimana halnya dia menyukai kebaikan untuk dirinya dan membenci apa yang dia benci bagi dirinya dari keburukan. Di dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* disebutkan,

لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.

"*Salah seorang dari kamu tidak beriman dengan sempurna hingga dia mencintai saudaranya seperti halnya dia mencintai dirinya sendiri.*"

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, dia berkata, "Orang yang paling

mulia adalah Ali, teman dudukku yang melangkahi orang-orang hingga dia duduk di dekatku. Sekiranya aku sanggup membuat lalat tidak hinggap di wajahnya, tentu aku melakukannya."

Dalam riwayat lain disebutkan, "Jika lalat hinggap di tubuhnya, maka itu menyakitiku."

8. Bersikap lapang dada dalam menyampaikan ilmu yang didapatnya dengan mudah kepada penuntut ilmu, juga pelan-pelan dalam memberi penjelasan, bersikap lemah-lembut, penuh nasehat dan bimbingan kepada hal-hal yang penting, mendorong mereka menghafal catatan penting yang dijabarkannya dan tidak menyembunyikan ilmu yang mereka butuhkan jika memang dipandang mampu dikuasai.

9. Tidak menyampaikan kepada penuntut ilmu sesuatu yang tidak sesuai baginya, supaya tidak merusak keadaannya. Sekiranya sang penuntut ilmu bertanya kepadanya tentang hal tersebut, dia tidak perlu menjawabnya dan lebih baik dia memberitahukan kepadanya bahwa hal tersebut akan mengganggunya dan tidak bermanfaat baginya. Dia juga hendaknya menjelaskan bahwa dia tidak melarangnya dari hal tersebut karena pelit, melainkan karena kasih dan sayang.

10. Tidak membesarkan diri di hadapan penuntut ilmu, melainkan bersikap lembut dan rendah hati terhadap mereka. Sebab dia diperintahkan bersikap rendah hati kepada setiap orang. Allah SWT berfirman,

"*Dan rendahkanlah dirimu terhadap orang-orang yang beriman.*" (Qs. Al Hijir [15]: 88)

Diriwayatkan dari Iyadh bin Himaar[34] RA, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

---

[34] Pada naskah asli tertulis Hammad, dengan huruf *dal*, demikian pula yang disebutkan dalam *Usud Al Ghabah*. Ini adalah kesalahan penulisan, dan yang benar adalah dengan huruf *ra'*. (ط)

إِنَّ اللهَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ تَوَاضَعُوا.

"Sesungguhnya Allah telah mewahyukan kepadaku, 'Hendaklah kalian merendahkan diri'." (HR. Muslim)

Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ وَمَا زَادَ اللهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلاَّ عِزًّا وَمَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلّٰهِ إِلاَّ رَفَعَهُ اللهُ.

"Sedekah tidak akan mengurangi harta, dan tidaklah Allah menambahkan seorang hamba yang pemaaf kecuali dia akan semakin mulia, dan tidaklah seseorang bersikap tawadhu` karena Allah kecuali Allah akan mengangkat derajatnya." (HR. Muslim)

Jika bersikap tawadhu' harus ditunjukkan kepada semua orang, apalagi dengan mereka yang dianggap seperti anak-anaknya sendiri?! Sementara mereka tetap menuntut ilmu kepadanya, mempunyai hak bergaul terhadapnya, bolak-balik mendatanginya dan bergantung penuh kepadanya?!

Dalam sebuah hadits Rasulullah SAW bersabda,

لَيِّنُوا لِمَنْ تُعَلِّمُونَ وَلِمَنْ تَتَعَلَّمُونَ مِنْهُ.

"Bersikap lembutlah kepada orang yang kalian ajari dan kepada orang yang kalian belajar darinya."[35]

---

[35] Aku kesulitan mencari hadits dengan redaksi seperti yang disebutkan penulis tersebut. Yang terdapat di dalam *Majma' Az-Zawa'id*, dan barangkali itulah yang dimaksud, penulis menyebutkan maknanya, hanya hadits yang bersumber dari Abu Hurairah secara *marfu'*,

تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَتَعَلَّمُوا مَعَ الْعِلْمِ السَّكِينَةَ وَالْوَقَارَ، وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ تَتَعَلَّمُونَ مِنْهُ.

"Pelajarilah ilmu dan pelajarilah ketenangan serta kewibawaan sambil mempelajari ilmu, dan bersikaplah rendah hati kepada orang yang kamu belajar." HR. Ath-Thabrani dalam *Al Ausath*, namun di dalam sanadnya terdapat Ibad bin Katsir. (ط)

Diriwayatkan dari Al Fudhail bin Iyadh, dia berkata, "Sesungguhnya Allah SWT mencintai orang alim yang rendah hati dan membenci orang alim yang angkuh. Siapa yang rendah hati kepada Allah, maka Allah akan memberikan hikmah kepadanya."

11. Mengajari, menaruh perhatian, dan lebih mementingkan penuntut ilmu daripada kebutuhan dan kepentingan pribadinya selama tidak darurat, seperti menyambut kedatangan para penuntut ilmu, memperlihatkan kegembiraan dan wajah yang berseri-seri, berbuat baik kepada mereka dengan ilmu, harta dan kedudukannya sesuai dengan kemudahan yang dimiliki, serta tidak berbicara kepada penuntut ilmu yang memiliki status sosial tinggi dengan namanya langsung, tetapi dengan kunyah, julukan dan lain sebagainya.

    Dalam hadits Aisyah disebutkan, "Rasulullah SAW pernah memberi kunyah kepada sahabat-sahabatnya sebagai bentuk penghormatan kepada mereka dan pemuliaan bagi status mereka."

12. Mengecek dan bertanya tentang siapa yang tidak hadir.

13. Berusaha semampunya untuk memberikan pemahaman dan mendekatkan materi pelajaran ke pikiran mereka. Dalam memberikan pemahaman, perlu memperhatikan daya tangkap dan kekuatan ingatan setiap penuntut ilmu. Oleh karena itu, tidak boleh memberi pelajaran yang tidak sanggup diterima dan tidak boleh mengurangi pelajaran dari apa yang sanggup dikuasai oleh penuntut ilmu. Bahkan dia sepatutnya berbicara dengan setiap orang menurut tingkatan, pemahaman serta perhatiannya. Seorang pengajar perlu memberi isyarat kepada penuntut ilmu yang memahami pelajaran dengan baik, memperjelas ungkapan kepada yang lain dan mengulanginya kepada murid yang tidak dapat menghafal kecuali dengan cara mengulang-ulangi.

    Selain itu, perlu menyebutkan hukum-hukum dengan jelas berikut contoh-contohnya tanpa memakai dalil bagi penuntut ilmu yang tidak bisa menghafal dalil. Jika si penuntut ilmu tidak mengetahui sebagian dalil, dia perlu juga menyebutkan dalil tersebut, dan menyebutkan berbagai dalil kepada penuntut ilmu yang sanggup menghafalnya serta

tak lupa mengatakan, "Inilah penjelasan kami terhadap masalah ini dan masalah yang serupa dengannya. Hukumnya sama, masalah yang hampir serupa dengannya, walaupun berbeda." Setelah itu dijelaskan perbedaan di antara keduanya dan menyebutkan sanggahan serta jawabannya jika memungkinkan.

14. Menjelaskan dalil yang statusnya lemah supaya jangan ada yang terkecoh dengannya. Sebaiknya seorang pengajar mengatakan, "Mereka berdalil dengan ini, padahal dalil tersebut lemah karena begini", sambil menjelaskan segala sesuatu yang berkaitan dengan konsep-konsep dasar (ushul), contoh-contoh, sya'ir-sya'ir dan bahasa, serta mengingatkan mereka pada kesalahan penulis yang melakukan kekeliruan. Misalnya dengan mengatakan, "Inilah yang benar, sedangkan yang disebutkan si fulan keliru atau lemah." Tujuannya adalah agar tidak ada yang terkecoh dengannya, bukan untuk merendahkan si penulis.

15. Menjelaskan kaedah-kaedah madzhab yang umumnya tidak menyimpang secara bertahap, seperti "jika berkumpul penyebab dan pelaku langsung, maka kita mendahulukan pelaku langsung".[36]

    Jika bertemu asal dan zhahir, maka biasanya dalam masalah tersebut ada dua pendapat.

    Apabila berkumpul dua pendapat, *qaul qadim* dan *qaul jadid*, maka biasanya yang diamalkan adalah *qaul jadid*, kecuali dalam beberapa kasus yang sebentar lagi akan kami sebutkan.

    Siapa yang menerima sesuatu untuk kepentingannya, tidak diterima ucapannya dalam mengembalikan kepada si pemiliknya, dan siapa yang menerimanya untuk kepentingan si pemilik, maka diterima ucapannya

---

[36] Seperti orang yang mendorong terjadinya pembunuhan, yang memudahkan sebab-sebabnya dan yang menyediakan alat-alatnya, inilah penyebab. Sedangkan orang yang melaksanakan pembunuhan, yang menggunakan alat yang disediakan si penyebab, inilah pelaku langsung. Kami telah menjelaskan dalam bab *jinayat* bahwa *qishas* tidak dijatuhkan terhadap penyebab, melainkan hanya dijatuhkan terhadap pelaku langsung, kecuali pada kasus-kasus yang telah kami jabarkan pada jilid XVII.

dalam mengembalikan kepada si pemilik, tidak kepada selainnya.

Hukuman *had* dapat gugur karena adanya unsur ketidakjelasan.

Orang yang amanah jika lalai, dia bertanggung jawab membayar ganti rugi.

Sikap adil dan mampu adalah syarat dalam perwalian.

Fardhu kifayah jika dilakukan oleh orang yang memadai dengannya yang dituntut, gugurlah dosa dari yang lain. Jika tidak, mereka semua berdosa dengan syarat yang telah disebutkan.

Siapa yang berhak menggagas akad, dia berhak mengakuinya. Nikah dan nasab terbangun berdasarkan sikap kehati-hatian dan waspada.

Rukhshah (dispensasi) tidak berlaku dalam hal kemaksiatan.

Tolok ukur dalam bersumpah dengan nama Allah, memerdekakan budak, talak atau lainnya adalah niat orang yang bersumpah, kecuali orang yang meminta bersumpah itu adalah hakim, maka ia boleh memintanya bersumpah demi Allah karena gugatan yang mengharuskannya. Yang menjadi tolok ukur adalah niat hakim atau wakilnya jika orang yang bersumpah itu berkeyakinan sama dengannya. Jika berbeda keyakinan, seperti seorang penganut madzhab Hanafi meminta seorang penganut Asy-Syafi'i bersumpah terkait *Syuf'atu Al Jiwar*,[37] maka siapa yang dianggap niatnya? Dalam hal ini ada dua pandangan: (1) sumpah yang diminta hakim tidak boleh kecuali dengan nama Allah dan sifat-sifat-Nya, dan (2) jaminan ganti rugi wajib pada harta pelaku pengrusakan tanpa alasan, baik dia *mukallaf* maupun tidak, dengan syarat keadaannya termasuk orang yang layak membayar ganti rugi terhadap hak pihak korban yang dirusaki hartanya.

Pernyataan kami yang berbunyi, "termasuk orang yang layak membayar ganti rugi" merupakan pencegahan jangan sampai seorang muslim merusak harta orang kafir *harbi* dan dirinya, demikian pula sebaliknya.

---

[37] Hak seseorang untuk mendapatkan penawaran terlebih dahulu karena statusnya sebagai tetangga.

Pernyataan kami yang berbunyi, "pada hak orang yang ia rusak hartanya" merupakan pencegahan agar jangan sampai seorang hamba merusak harta majikannya, kecuali yang merusak itu pembunuh tidak sengaja atau mirip disengaja, maka ia wajib membayar diyat atas orang yang melindunginya. Majikan tidak terbukti memiliki harta dalam tanggungan budaknya sejak awal, dan dalam pembuktiannya selama-lamanya ada dua pendapat.

Pada dasarnya, benda-benda mati hukumnya suci kecuali khamer dan juga anggur yang memabukkan. Hewan-hewan hukumnya suci kecuali anjing dan babi berikut bagian-bagian tubuhnya.

16. Menjelaskan kepadanya kalimat-kalimat yang butuh penjelasan dan penjabaran dari ushul fikih, urutan dalil-dalil dari Al Qur`an, sunnah, ijmak, qiyas (analogy) dan *istishhab*[38] bagi orang yang menggunakannya sebagai dalil.

17. Menjelaskan jenis-jenis qiyas, tingkatan-tingkatannya dan tata cara menyimpulkan dalil. Ia juga perlu menjabarkan defenisi perintah, larangan, umum, khusus, *mujmal*, mubayyan, *nasikh* dan *mansukh*. Ia harus menjelaskan bahwa kalimat perintah itu ada beberapa bentuk, bahwa ketika kalimat perintah itu hanya sendirian, maka maknanya menunjukkan wajib menurut jumhur fuqaha, bahwa "lafazh" maknanya ditanggungkan menurut keumuman dan hakikatnya, hingga ada dalil yang menunjukkannya bermakna khusus dan majaz.

18. Menjabarkan bahwa pembagian hukum syariat bahwa hukum tersebut ada lima, yaitu: (a) wajib, (b) sunah, (c) haram, (d) makruh, dan (e) mubah.

    Sedangkan dengan pertimbangan lain, hukum syariat itu terbagi dua, yaitu: *sah* dan *fasid* (rusak dan batal).

    Wajib adalah sesuatu yang jika tidak dikerjakan maka orang yang

---

[38] Penetapan hukum sesuatu di masa yang datang berdasarkan sesuatu yang telah ada sebelumnya.
Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *al istishhab*.

meninggalkannya dicela menurut syariat berdasarkan beberapa bentuk, sebagai pengecualian dari *wajib muwassa'*[39] dan *wajib mukhayyar.*[40] Ada yang mengatakan, wajib adalah sesuatu yang membuat orang yang meninggalkannya pantas mendapatkan hukuman. Dua defenisi ini merupakan defenisi yang paling tepat berkaitan dengannya.

Sunah adalah sesuatu yang dianjurkan dilakukan menurut syariat dan boleh ditinggalkan.

Haram adalah sesuatu yang jika dilakukan maka pelakunya dicela menurut syariat.

Makruh adalah sesuatu yang dilarang oleh syariat sebagai larangan yang tidak putus.

Mubah adalah sesuatu yang menurut syariat tidak ada perbedaan antara mengerjakan dan meninggalkannya pada hak *mukallaf.*

Akad-akad yang sah adalah akad yang memberikan manfaat.

Ada ibadah-ibadah yang tidak bisa gugur dengan *qadha'.*

Batil (batal) dan *fasid* (rusak) berbeda dengan *sah.*

19. Menjelaskan kepadanya nama-nama para sahabat yang terkenal berikut ulama-ulama terkemuka sesudah mereka, nasab, kunyah, masa, sekelumit cerita tentang mereka, dan mengklarifikasi yang tumpang tindih dari nasab dan sifat mereka serta membedakan yang samar di antaranya. Sebagaimana ia juga harus menjelaskan kalimat-kalimat dari pengucapan-pengucapan bahasa dan istilah-istilah yang berulang dalam fikih untuk menjelaskan ketidakjelasan maknanya. Misalnya dengan mengatakan, kata ini berbaris fathah, atau berbaris dhammah, atau berbaris kasrah, bertasydid atau tidak bertasydid, ber-*hamzah* atau tidak, dari bahasa Arab atau non-Arab, atau *Mu'arrabah,*[41] yaitu kata

---

[39] *Wajib Muwassa'* adalah wajib yang memiliki waktu pelaksanaan yang luas dan panjang, seperti pelaksanaan shalat Isya.

[40] *Wajib Mukhayyar* adalah wajib yang memiliki waktu pelaksanaan yang terbatas dan sempit, seperti waktu shalat Shubuh.

[41] *Mu'arrabah* adalah kata yang telah diadopsi atau diserap menjadi bahasa Arab.

yang berasal dari bahasa non-Arab dan dipakai oleh masyarakat Arab, ber-*tashrif* atau tidak, *musytaq* (akar kata) atau tidak, punya banyak arti atau tidak, sinonim atau tidak, bahwa yang ber-*hamzah* dan yang bertasydid itu dibaca ringan atau tidak, dan bahwa padanya ada dialek lain atau tidak.

20. Menjabarkan ringkasan kaedah ilmu Sharaf, seperti setiap *fi'l* (kata kerja) yang mengikut bentuk atau pola kata *fa'ila*, —dengan huruf *fa'* berbaris fathah dan *ain* berbaris kasrah—, maka bentuk *mudhari'*-nya adalah *yaf'alu*, —dengan huruf *ain* berbaris fathah—, kecuali huruf-huruf yang terkadang berbaris fathah dan kasrah dari *fi'l shahih*[42] maupun *mu'tal*[43].

    Fi'l shahih tidak sampai sepuluh huruf, seperti نَعَمَ atau بَئِسَ. Sedangkan *fi'l mu'tal* seperti وَتَرَ, وَبَقَ, وَرَمَ, dan وَرَى. Sedangkan *isim* dan *fi'l* yang mengikut bentuk atau pola kata فعِل —dengan huruf *ain* berbaris kasrah—, juga boleh memberikan harakat sukun pada huruf *ain* bersamaan dengan *fa'* berbaris fathah (فَعْل) dan berbaris kasrah (فِعْل). Jika huruf kedua dan ketiga adalah huruf *halqi* (huruf yang keluar melalui tenggorokan), maka boleh mengikuti bentuk keempat, yaitu فِعِل —dengan huruf *fa'* dan *ain* berbaris kasrah—.

    Jika timbul pertanyaan unik, atau termasuk pertanyaan yang ditanyakan dalam masalah-masalah yang sedang berkembang, seorang pengajar sebaiknya mengingatkan mereka dan membeberkan keadaannya mengenai semua itu. Kemudian dalam mengajar tentang semua hal tersebut ia harus bertahap, satu demi satu, supaya bersama perputaran waktu mereka dapat mengumpulkan banyak materi pelajaran.

21. Memotivasi para penuntut ilmu untuk belajar setiap waktu dan meminta mereka mengulangi pelajaran di beberapa waktu serta menanyai mereka

---

[42] *Fi'l shahih* adalah kata kerja yang tidak terdapat huruf *illah*, yaitu *alif*, *wau* dan *ya'*.

[43] *Fi'l mu'tal* adalah kata kerja yang memiliki huruf *illah* di awal, di tengah atau di akhir kata.

tentang pelajaran-pelajaran penting yang sudah disampaikan.

Siapa saja yang ia temukan menguasai dengan baik pelajaran yang telah diberikan, maka ia layak dimuliakan dan dipuji serta diceritakan selama ia tidak khawatir merusak keadaannya menjadi ujub dan lain sebagainya. Sedangkan siapa saja yang ia temukan lalai, maka ia perlu bersikap keras kecuali jika ia khawatir hal tersebut justru mematahkan semangatnya. Ia perlu mengulangi pelajaran tersebut kepadanya hingga dia benar-benar menguasainya.

22. Dalam membahas pelajaran, sebaiknya bersikap objektif terhadap para penuntut ilmu. Ia harus mengakui informasi yang disampaikan oleh sebagian dari mereka, sekalipun usianya terbilang masih muda, dan tidak boleh dengki kepada siapa pun di antara mereka hanya karena banyak ilmu yang didapatkannya. Sebab jika dengki itu haram bagi orang asing, maka apalagi dalam masalah ini. Selain itu, karena di sini dia telah dianggap sebagai anak, dan kelebihannya lebih banyak kembali kepada jasa sang pengajar. Ia juga adalah pendidiknya, dan dengan mendidik dan mengajarinya akan mendapatkan ganjaran yang besar di akhirat kelak, sementara untaian doa dan pujian akan diperolehnya di dunia.

23. Dalam mengajari para penuntut ilmu, seorang pengajar sebaiknya mendahulukan yang terlebih dahulu secara berurutan jika memang jumlah mereka banyak. Ia tidak boleh mendahulukan satu penuntut ilmu dalam hal memberikan pelajaran kecuali dengan kerelaan yang lain. Jika ia menyampaikan satu pelajaran kepada mereka, maka ia harus berusaha mencari cara bagaimana memahamkan mereka dengan metode yang paling mudah dan menguraikannya dengan jelas lagi gamblang sambil mengulang-ulangi bagian makna dan lafazh yang sulit. Kecuali jika ia yakin bahwa seluruh hadirin dapat memahaminya tanpa cara seperti itu.

    Jika keterangan yang disampaikannya tidak dapat dimengerti kecuali dengan bahasa yang biasanya menimbulkan rasa malu, maka dia hendaknya menyebutkannya dengan gamblang dan lugas. Jangan sampai

rasa malu dan menjaga adab menghalanginya untuk mengungkapkan hal tersebut. Sebab, menerangkannya dengan jelas lebih penting daripada itu. Hanya saja yang lebih dianjurkan adalah menggunakan bahasa kinayah dalam kondisi semacam ini, jika maksud yang disampaikan benar-benar jelas dan dapat difahami.

Berdasarkan perincian inilah penafsiran makna-makna yang terdapat dalam hadits-hadits yang adakalanya ungkapan bahasanya jelas, memakai bahasa pinjaman, mengakhirkan apa yang semestinya diakhirkan, mengedepankan apa yang selayaknya dikedepankan, berhenti pada tempat berhenti.

24. Jika telah sampai di lokasi belajar atau pengajian, ia hendaknya shalat dua rakaat. Apalagi jika tempat tersebut adalah masjid, maka semakin kuatlah anjuran untuk mengerjakan shalat dua rakaat ini. Setelah itu, ia duduk menghadap ke arah Kiblat dalam keadaan berwudhu. Jika mau, ia boleh duduk bersila atau boleh juga duduk mengangkat sebelah lututnya. Kemudian, ia duduk dengan tenang, pakaiannya bersih lagi putih, dan tidak perlu mengenakan pakaian yang menampakkan kesan mewah, serta tidak melakukan satu perilaku yang biasanya pelakunya bisa dianggap kurang sopan. Lalu, ia bersikap baik terhadap anggota majelisnya dan menghormati yang memiliki kelebihan dalam hal ilmu, usia, derajat, keshalihan, serta bersikap lembut terhadap yang lain. Lantas, ia memuliakan majelis orang-orang terhormat dan berdiri menyambut mereka sebagai bentuk penghormatan. Memang ada orang yang menolak perbuatan berdiri menyambut orang-orang terhormat tanpa memverifikasinya. Mengenai hal ini, aku telah menyusun satu kitab khusus yang aku himpun berikut dalil-dalilnya dan jawaban terhadap hadits-hadits yang kandungan maknanya menyiratkan kemakruhan.

25. Menjaga kedua tangannya agar tidak sampai berbuat iseng dan menjaga kedua matanya agar tidak sampai memecah belah pandangan tanpa ada keperluan. Bahkan ia selayaknya menoleh kepada para hadirin sekadarnya saja disesuaikan dengan keperluan berbicara. Selain itu, ia harus duduk di tempat yang memperlihatkan wajahnya, dan sebelum

memulai pengajian ia membaca ayat-ayat pendek dari Al Qur'an. Setelah itu membaca *basmalah*, pujian kepada Allah dan shalawat kepada Nabi SAW. Kemudian ia berdoa untuk para ulama yang terdahulu dari kalangan guru-gurunya, kedua orang tuanya, para hadirin dan seluruh kaum muslimin. Selanjutnya ia berdoa dengan mengucapkan,

حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ، وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوْذُ بِكَ مِنْ أَنْ أَضِلَّ أَوْ أُضَلَّ، أَوْ أَزِلَّ أَوْ أُزَلَّ، أَوْ أَظْلِمَ أَوْ يُظْلَمَ، أَوْ أَجْهَلَ أَوْ يُجْهَلَ عَلَيَّ.

"*Cukuplah Allah bagi kita, dan Dia-lah sebaik-baik penolong. Tak ada daya dan upaya kecuali dengan Allah Yang Maha Besar lagi Maha Agung. Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu jangan sampai aku sesat atau disesatkan, tergelincir atau digelincirkan, menzhalimi atau dizhalimi, membodohi atau dibodohi.*"

26. Jika menyampaikan beberapa pelajaran, seorang pengajar sebaiknya menyampaikan yang paling penting terlebih dahulu. Pertama-tama, menyampaikan tafsir, kemudian hadits, lalu ushul, lantas madzhab, kemudian perbedaan pendapat, lalu perdebatan. Selain itu, ia sebaiknya tidak menyampaikan pelajaran ketika ia sedang mengalami gangguan, seperti sakit, lapar, menahan hadats, atau sedang sangat bergembira dan bersedih. Ia juga sebaiknya tidak menyampaikan pelajaran terlalu lama sehingga membosankan mereka atau membuat mereka sulit memahami sebagian pelajaran dan menghafalnya. Karena tujuannya adalah memahamkan dan membuat mereka hafal. Jika mereka telah sampai kepada kondisi ini, berarti apa yang ingin digapai tidak tepat sasaran.

27. Tempat duduknya sebaiknya luas dan tidak perlu mengangkat suaranya melebihi kebutuhan serta tidak terlalu merendahkan suaranya sehingga kurang bisa didengar. Selain itu, ia sebaiknya menjaga majelisnya dari keriuhan dan menjaga para hadirin dari keburukan prilaku saat berdiskusi dengan mengingatkan mereka bahwa perkumpulan tersebut selayaknya

hanya karena Allah. Kita tidak layak saling bertengkar dan bersaing, bahkan kita harus lembut dan tulus serta saling berbagi informasi satu sama lain dan menyatukan hati untuk membela kebenaran dan mendapatkan manfaat.

Jika ada yang bertanya dengan nada bingung, maka yang lain sebaiknya tidak mengejeknya. Jika ia ditanya tentang sesuatu yang tidak diketahui, atau tiba-tiba muncul saat menyampaikan pelajaran sesuatu yang tidak diketahui, maka seorang pengajar sebaiknya mengatakan, "Aku tidak mengetahuinya" atau "Aku belum mengeceknya", tanpa harus merasa gengsi menyatakan hal tersebut. Sebab di antara tanda orang yang berilmu adalah, berani mengatakan tentang sesuatu yang tidak ia ketahui, "Aku tidak tahu" atau "Wallahu a'lam."

Ibnu Mas'ud berkata, "Hai sekalian orang, siapa yang mengetahui sesuatu maka ia sebaiknya mengatakannya, dan siapa yang tidak mengetahuinya, maka ia sebaiknya mengatakan, 'Hanya Allah yang Maha Mengetahui'. Sebab termasuk ilmu, jika ia mengatakan apa yang tidak ia ketahui, 'Hanya Allah Yang Maha Mengetahui'. Allah SWT berfirman kepada nabi-Nya, '*Katakanlah (hai Muhammad): "Aku tidak meminta upah sedikit pun padamu atas dakwahku dan bukanlah aku termasuk orang-orang yang mengada-adakan".*' (Qs. Shaad [38]: 86) (HR. Al Bukhari)"

Para ulama mengatakan, orang yang berilmu selayaknya mewariskan "aku tidak tahu" kepada sahabat-sahabatnya. Maknanya adalah berupaya untuk sering mengatakannya. Selain itu, seorang pengajar sebaiknya menyadari bahwa para ulama muhaqqiqin meyakini bahwa perkataan orang yang berilmu "aku tidak tahu" tidaklah menurunkan kedudukannya, bahkan itu merupakan bukti kebesaran kedudukan dan ketakwaannya serta kesempurnaan pengetahuannya. Sebab, orang yang pakar boleh tidak mengetahui beberapa masalah. Bahkan, dengan perkataannya "aku tidak tahu" dapat dijadikan dalil ketakwaan, dan bahwa ia tidak serampangan dalam berfatwa.

Sedangkan orang yang tidak mau mengatakan, "aku tidak tahu" hanyalah

orang yang berilmu sedikit, kurang pengetahuannya dan lemah ketakwaannya. Karena dengan kekurangan tersebut, ia takut jatuh di mata para hadirin, padahal hal itu merupakan kebodohan dari dirinya sendiri. Juga, dengan keberaniannya mengemukakan jawaban mengenai sesuatu yang tidak ia ketahui, justru membuatnya berdosa besar, dan hal tersebut bukannya mengangkatnya dari kekurangan yang dimilikinya, tapi justru menunjukkan kekurangannya. Jika kita melihat seringkali mengatakan "aku tidak tahu", sementara si pemilik kekurangan ini sama sekali tidak pernah mengatakannya, maka kita mengetahui bahwa mereka menjaga ilmu dan ketakwaan mereka, sementara yang berkekurangan ini terlalu lancang lantaran faktor kebodohan dan agamanya yang kurang.

Maka, ia pun jatuh ke dalam apa yang seharusnya dihindari dan bersifat dengan sesuatu yang ditakuti karena niat dan prilakunya yang tidak baik. Dalam hadits *shahih* diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

الْمُتَشَبِّعُ بِمَا لَمْ يُعْطَ كَلاَبِسِ ثَوْبَيْ زُوْرٍ.

"*Orang yang puas dengan apa yang tidak diberikan sama seperti orang yang mengenakan dua pakaian palsu.*"

28. Seorang pengajar selayaknya melontarkan pertanyaan-pertanyaan yang bermanfaat menurutnya kepada anak-anak didiknya dan menguji pemahaman mereka dengan pertanyaan-pertanyaan tersebut. Kemudian ia memperlihatkan kelebihan yang berprestasi dan memujinya atas hal tersebut, sebagai motivasi bagi dirinya dan bagi anak-anak didik lainnya dalam belajar dan memikirkan ilmu.

    Dengan demikian mereka pun terlatih dan terbiasa. Ia tidak boleh bersikap keras terhadap orang yang salah di antara mereka berkaitan dengan semua itu, kecuali jika ia melihat sikap keras terhadapnya ada manfaatnya. Jika ia telah selesai mengajari mereka atau menyampaikan pelajaran kepada mereka, ia hendaknya menyuruh mereka mengulanginya kembali supaya hafalan mereka menjadi kuat. Jika para

penuntut ilmu menemui kesulitan darinya tentang suatu hal, mereka sebaiknya meminta guru kembali mengulanginya.

29. Tidak merasa tersinggung atau terganggu jika orang yang tadinya belajar kepadanya berpindah belajar kepada orang lain. Kondisi seperti ini sebenarnya merupakan musibah yang banyak menguji para pengajar lantaran kebodohan dan kerusakan niat mereka. Ini juga termasuk indikasi jelas bahwa dengan mengajar mereka tidak berniat meraih keridhaan Allah SWT dan semakin membuktikan bahwa pengajar yang lain itu memang lebih mahir. Namun jika si pengajar lain tadi fasik, atau ahli bid'ah atau sering keliru dan lain sebagainya, maka ia hendaknya mengingatkan anak-anak didiknya agar tidak sampai tertipu dengannya.

BAB: ETIKA PENUNTUT ILMU

Etika seorang murid terhadap dirinya sendiri dan pelajarannya seperti etika seorang guru. Berikut ini beberapa etika penuntut ilmu yang perlu diketahui:

1. Seorang murid harus membersihkan hatinya dari berbagai macam kotoran supaya ia layak menerima ilmu, bisa menghafal dan mengembangkannya. Di dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* diriwayatkan dari Rasulullah SAW bahwa beliau bersabda,

   إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلُحَتْ صَلُحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلاَ وَهِيَ الْقَلْبُ.

   "Sesungguhnya di dalam tubuh terdapat segumpal darah. Jika ia baik, maka baik pula seluruh tubuh, dan jika ia rusak, maka rusak pula seluruh tubuh. Ingatlah, ia adalah hati."

   Para ulama berpendapat bahwa merawat hati agar dapat menerima ilmu adalah seperti merawat tanah supaya bisa ditanami. Seorang penuntut ilmu selayaknya menyingkirkan seluruh rintangan yang dapat menghalangi kesungguhannya menuntut ilmu. Bahkan seorang penuntut ilmu harus rela mendapatkan sedikit makanan dan kehidupan yang sulit.

   Asy-Syafi'i RA berkata, "Tidaklah seseorang menuntut ilmu ini dengan membawa kekuasaan dan kemuliaan diri, kemudian dia beruntung. Akan tetapi, orang yang menuntutnya dengan mencurahkan segenap

jiwa, mengalami kesulitan hidup, dan melayani para ulama, dialah yang akan beruntung."

Selain itu, Asy-Syafi'i berkata, "Tidak akan menemukan ilmu kecuali dengan bersabar atas kehinaan."

Asy-Syafi'i juga pernah berkata, "Hanya orang yang tidak mempunyai harta yang layak menuntut ilmu." Tapi ada yang menyanggah, "Juga bukan orang kaya yang berkecukupan?" Beliau menjawab, "Juga bukan orang kaya yang berkecukupan."

Malik bin Anas RA berkata, "Seseorang tidak akan mencapai ilmu ini seperti yang dikehendakinya hingga ia ditimpa kemiskinan yang menimpanya dalam segala hal."

Abu Hanifah RA berkata, "Mempelajari ilmu fikih harus dibantu dengan mengumpulkan semangat. Dan membuang rintangannya dengan mengambil yang mudah pada saat dibutuhkan dan tidak berlebihan."

Ibrahim Al Ajuri[44] berkata, "Barangsiapa yang menuntut ilmu dalam keadaan miskin, maka ia akan mendapatkan pemahaman."

Al Khathib Al Baghdadi[45] dalam kitabnya *Al Jami' Li Adabi Ar-Rawi Wa As-Sami'* berkata, "Seorang penuntut ilmu dianjurkan adalah seorang yang masih perjaka jika dimungkinkan agar ia tidak terhalang oleh kesibukan memenuhi hak-hak istri dan memperhatikan masalah penghidupannya daripada menyelesaikan menuntut ilmu."

Hal ini berdasarkan hadits yang menyatakan,

---

[44] Orang-orang yang mempunyai nama Al Ajuri berjumlah lima orang seperti yang disebutkan dalam kitab *Mutasyabah Al Asma'*, karya Adz-Dzahabi. Mereka menisbatkannya pada pembuatan *Ajur* (batu bata). Tak seorang pun dari mereka termasuk di antara keenam imam perawi hadits.

Ibnu Khalkan berkata tentang biografi Abu Bakar Al Ajuri, "Ia dinisbatkan pada salah satu perkampungan Baghdad yang bernama Ajur."

[45] Al Hafizh Abu Bakar Ahmad Al Khathib Al Baghdadi seorang ahli hadits yang mempunyai sanad. Ia juga penulis kitab *Tarikh Al Baghdad.* Dialah yang mengangkat Abu Hanifah dalam kitab sejarahnya yang mendorong ulama Hanafiyah terakhir Syaikh Muhammad Zahid Al Kautsari menulis kitabnya *Ta'nib Al Khathib.* Ia dibantah oleh Al Mu'allimi Al Yamani, seorang ahli hadits, dengan kitabnya *At-Tankil* yang dicetak oleh Syaikh Muhammad Nashif dengan dananya.

خَيْرُكُمْ بَعْدَ الْمِائَتَيْنِ خَفِيْفُ الْحَاذِ، وَهُوَ الَّذِيْ لاَ أَهْلَ لَهُ وَلاَ وَلَدَ.

"Sebaik-baik kalian setelah masa dua ratus tahun adalah orang miskin, yaitu orang yang tidak mempunyai istri dan anak."

Diceritakan dari Ibrahim bin Adham RA, dia berkata, "Barangsiapa yang terbiasa dengan paha wanita (seks), maka dia tidak akan beruntung."

Maksudnya adalah orang-orang yang menyibukkan diri dengan para wanita. Ini biasanya terjadi pada kebanyakan manusia secara umum, bukan pada orang-orang tertentu.

Diriwayatkan dari Sufyan Ats-Tsauri, dia berkata, "Jika seorang ahli fikih menikah, maka ia telah mengarungi samudera. Jika istrinya melahirkan anak untuknya, maka ia telah memecahnya." Sufyan bertanya kepada seorang laki-laki, "Apakah engkau telah menikah?" Dia menjawab, "Belum." Dia berkata, "Engkau tidak mengetahui kekuatan yang engkau miliki."

Diceritakan dari Basyar Al Hafi RA, dia berkata, "Barangsiapa yang tidak membutuhkan wanita, maka bertakwalah kepada Allah agar tidak terbiasa dengan paha-paha mereka (hasrat seksual)."

Menurutku (An-Nawawi): Ini semua sesuai dengan madzhab kami. Menurut madzhab kami (madzhab Asy-Syafi'i), orang yang belum membutuhkan pernikahan dianjurkan untuk tidak melakukannya. Begitu juga halnya orang yang sudah membutuhkan pernikahan, akan tetapi ia belum mampu membiayai pernikahan. Dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* diriwayatkan dari Usamah bin Zaid RA, dari Nabi Muhammad SAW, beliau bersabda,

مَا تَرَكْتُ بَعْدِيْ فِتْنَةً هِيَ أَضَرُّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ.

"Aku tidak meninggalkan setelahku fitnah yang lebih berbahaya bagi kaum laki-laki daripada fitnah wanita."[46]

---

[46] Seluruh keterangan imam An-Nawawi ini berkenaan dengan kedudukan penuntut

Dalam *Shahih Muslim* diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri RA, dari Nabi Muhammad SAW, beliau bersabda,

إِنَّ الدُّنْيَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ، وَإِنَّ اللهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيْهَا فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ، فَاتَّقُوا الدُّنْيَا، وَاتَّقُوْا النِّسَاءَ، فَإِنَّ أَوَّلَ فِتْنَةِ بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ كَانَتْ فِي النِّسَاءِ.

"Sesungguhnya dunia adalah manis lagi hijau (menarik), dan sesungguhnya Allah menempatkan kalian di dalamnya untuk melihat bagaimana kalian berlaku. Maka bertakwalah terhadap dunia dan bertakwalah terhadap wanita, karena sesungguhnya fitnah pertama yang menimpa bani Israil adalah masalah wanita."

2. Merendahkan hati kepada ilmu dan pengajar. Dengan sikap rendah hatinya, ia akan memperoleh ilmu tersebut. Kita diperintah untuk merendahkan diri secara mutlak. Inilah yang paling utama.

   Para ulama berpendapat bahwa ilmu akan melawan orang yang angkuh seperti halnya banjir melawan tempat yang tinggi. Seorang murid harus patuh kepada pengajarnya. Ia harus bermusyawarah dengan pengajarnya dalam menghadapi setiap persoalan serta menuruti perintahnya seperti halnya orang sakit yang mematuhi nasehat dokter. Hal ini dipandang lebih utama karena derajat keduanya berbeda.

   Para ulama juga berkata, "Seorang murid tidak boleh mengambil ilmu kecuali dari orang yang sudah sempurna keahliannya, tampak keberagamaan wawasannya, sudah terkenal, serta reputasi dan nama baiknya sudah populer."

   Ibnu Sirin, Malik, dan beberapa ulama salaf berkata, "Ilmu ini adalah agama, maka lihatlah dari siapa kalian mengambil agama kalian."

   Keahlian seorang pengajar tidak cukup hanya dilihat dengan ilmu yang

---

ilmu. Nabi Muhammad SAW bersabda kepada para istrinya, sedangkan mereka adalah para ibu kaum mukminin dan pemilik rumah kenabian, "*Sesungguhnya kalian adalah para sahabat Yusuf.*"

banyak. Akan tetapi, di samping ilmunya yang banyak tentang bidang tersebut, ia juga harus mempunyai wawasan pengetahuan secara umum tentang ilmu-ilmu syariat yang lain. Karena ilmu-ilmu tersebut saling terkait. Ia harus mempunyai keberanian, agama, akhlak yang terpuji, pikiran yang jernih, serta pemahaman yang sempurna.

Para ulama berkata, "Janganlah engkau mengambil ilmu dari orang yang mengambilnya secara langsung dari kitab-kitab tanpa mempelajarinya dari beberapa pengajar atau seorang pengajar yang cakap."

Barangsiapa yang hanya mengambil ilmu dari kitab, maka ia bisa jatuh dalam kesalahan dan bisa timbul banyak kekeliruan dan penyimpangan. Seorang penuntut ilmu seyogyanya memandang pengajarnya dengan hormat dan meyakini kesempurnaan kecakapannya, serta keunggulannya terhadap mayoritas ulama setingkatannya. Itu bisa lebih memudahkannya menerima ilmu tersebut dan lebih memudahkan apa yang didengarkannya melekat dalam otaknya.

Beberapa ulama terdahulu ketika pergi menemui guru mereka, mereka memberikan sedikit sedekah dan berdoa, "Ya Allah, tutupilah cela guruku dariku. Dan janganlah Engkau hilangkan berkah ilmunya dariku."

Asy-Syafi'i berkata, "Aku membalik halaman kitab di hadapan Malik RA dengan sangat lembut demi menghormatinya agar beliau tidak sampai mendengar suaranya."

Ar-Rabi' berkata, "Demi Allah, aku tidak berani minum air ketika Asy-Syafi'i melihat kewibawaannya."

Hamdan bin Al Ashfahani[47] berkata, "Pada saat aku berada di kediaman Syarik[48] RA, putra Al Mahdi mendatanginya. Beliau pun bersandar ke

---

[47] Ia adalah Hamdan bin Muhammad bin Sulaiman Al Ashfahani. Ia termasuk tingkatan kedelapan dari kalangan ulama Kufah. Ia meninggal di Kufah. Ia juga meriwayatkan dari Syarik dan lainnya.

[48] Syarik bin Abdullah An-Nakha'i. Dalam kitab *Ath-Thabaqat Al Kubra* disebutkan: Muhammad bin Salim Al Abdi menceritakan kepada kami, ia berkata, "Aku mendengar Syarik berbicara kepada para guru kami di hadapannya. Dia berkata, 'Aku adalah Syarik bin Abdullah bin Abu Syarik. Abu Syarik adalah kakekku. Ia pernah mengikuti

dinding. Ia kemudian bertanya kepada beliau tentang sebuah hadits, akan tetapi beliau tidak menoleh kepadanya. Beliau menghadap kami kemudian kembali. Beliau kembali seperti sedia kala. Maka dia bertanya, 'Apakah engkau meremehkan anak-anak khalifah?' Syarik menjawab, 'Tidak. Akan tetapi, ilmu itu lebih agung di sisi Allah SWT daripada aku harus membuatnya hina'. Setelah itu dia pun berlutut. Maka Syarik berkata, 'Begitulah cara menuntut ilmu'."

Diriwayatkan dari Ali bin Abu Thalib RA, dia berkata, "Di antara hak orang yang berilmu terhadapmu adalah mengucapkan salam kepada seluruh yang hadir secara umum dan memberinya penghormatan secara khusus, duduk di hadapannya, tidak memberikan isyarat dengan tangan di hadapannya, tidak memandang dengan sengaja kepada orang lain, dan tidak mengatakan bahwa seseorang mengemukakan pendapat yang bertentangan dengan pendapatnya. Di antara haknya juga adalah tidak menggunjing seseorang di hadapannya, tidak melompat di depannya, tidak memegang pakaiannya, tidak bersikeras kepadanya pada saat dia malas, dan tidak merasa puas dengan lama menemaninya, karena ia bagaikan pohon kurma yang engkau tunggu kapan buahnya akan jatuh di atasmu."

3. Berusaha mendapatkan ridha orang yang mengajarkan ilmu kepadanya, walaupun itu bertentangan dengan kehendak dirinya, tidak bergunjing di hadapannya, tidak menyebarkan rahasianya, dan menolak gunjingan terhadapnya pada saat ia mendengarnya. Apabila dia tidak mampu menolaknya, dia bisa meninggalkan tempat pertemuan tersebut.

4. Tidak masuk menemui orang yang mengajarinya ilmu tanpa izin. Jika dia masuk bersama rombongan, maka mereka harus mengedepankan yang paling utama dan paling tua di antara mereka. Dia kemudian menghadap gurunya dengan penuh hormat, mengosongkan hati dari

---

peperangan Al Qadisiyah'."

Ahmad bin Hanbal berkata, "Menurut Abu Ishak, ia lebih mantap daripada Zuhair."

Ibnu Ma'in berkata, "Ia adalah perawi yang dapat dipercaya, akan tetapi ia pernah melakukan kesalahan."

Al Ijli berkata, "Ia adalah perawi yang dapat dipercaya, akan tetapi hafalannya buruk."

segala kesibukan, dan sebelumnya membersihkan diri dengan bersiwak, mencukur kumis, memotong kuku, serta menghilangkan bau yang tidak sedap.

5. Mengucapkan salam kepada seluruh yang hadir dengan suara yang sekiranya dapat didengar oleh mereka. Selain itu, ia perlu mengkhususkan guru dengan tambahan penghormatan. Ia juga harus mengucapkan salam ketika hendak beranjak keluar. Ia tidak boleh berpaling kepada orang yang diingkari oleh gurunya. Mengenai hal ini, aku telah menerangkannya dalam kitab *Al Adzkar*.

6. Tidak boleh berjalan melangkahi orang-orang dan harus duduk di tempat pertemuan paling belakang. Kecuali jika guru atau orang-orang yang hadir mempersilakannya maju dan melangkah atau dari isyarat mereka ia mengetahui bahwa mereka mengalah.

7. Tidak boleh membangunkan seorang pun dari tempat duduknya. Apabila seseorang memberikan tempat duduk kepadanya, maka ia tidak boleh mengambilnya kecuali hal itu mengandung kemaslahatan bagi seluruh yang hadir. Misalnya, agar ia menjadi lebih dekat dengan guru dan dapat mempelajari ilmu yang bermanfaat bagi orang-orang yang hadir.

8. Tidak boleh duduk di tengah-tengah tempat pertemuan kecuali karena terpaksa. Ia juga tidak boleh duduk di antara dua orang kecuali dengan ridha keduanya. Jika dia buang angin, ia harus tetap duduk dan mendekamkan dirinya.

9. Berusaha untuk berada dekat dengan sang guru supaya bisa memahami perkataannya dengan pemahaman yang sempurna tanpa mengalami kesulitan. Ini dengan syarat tempat duduknya tidak lebih tinggi daripada orang yang lebih utama darinya.

10. Beretika dengan etika yang baik terhadap seluruh temannya dan semua orang yang menghadiri majlis. Karena etikanya terhadap mereka juga termasuk etika terhadap sang guru dan penghormatan bagi tempat pertemuannya.

11. Duduk seperti halnya seorang penuntut ilmu, bukan seperti orang yang

mengajari ilmu.

12. Tidak boleh mengeraskan suaranya tanpa adanya kebutuhan, tidak boleh tertawa, tidak boleh banyak bicara tanpa kebutuhan, tidak boleh bermain-main dengan tangannya atau yang lain, dan tidak boleh menoleh tanpa adanya kebutuhan.

13. Menghadap sang guru dan menyimaknya dengan baik. Ia tidak boleh mendahului menjelaskan suatu persoalan atau menjawab pertanyaan, kecuali ia mengetahui dari isyarat sang guru bahwa beliau memperkenankannya demi menunjukkan keutamaan penuntut ilmu.

14. Tidak boleh membacakan ilmu kepada gurunya pada saat hati gurunya sedang sibuk, bosan, sedih, atau pada saat ia sedang mengantuk, gembira, dan kondisi-kondisi lain yang dapat memberatkannya atau menghalanginya memberikan penjelasan dengan memuaskan.

15. Tidak boleh menanyakan suatu persoalan kepada sang guru yang bukan pada tempatnya, kecuali jika ia mengetahui bahwa gurunya tidak membencinya.

16. Tidak boleh mengulang-ulangi pertanyaan hingga membuat gurunya bosan. Ia harus memanfaatkan waktu luang guru dan suasana baiknya untuk bertanya. Selain itu, ia sebaiknya bertanya dengan lembut dan mengungkapkan pertanyaannya dengan bagus. Ia tidak boleh malu bertanya tentang suatu persoalan yang sulit baginya, akan tetapi ia harus meminta penjelasan dengan sejelas-jelasnya. Barangsiapa memiliki wajah yang lembut, maka ilmunya juga akan lembut. Barangsiapa wajahnya lembut pada saat bertanya, maka kekurangannya akan tampak pada saat orang-orang berkumpul.

17. Apabila guru bertanya kepadanya, "Apakah engkau telah paham?", dia tidak boleh langsung menjawab, "Ya." hingga maksudnya jelas baginya supaya tidak terjadi kebohongan dan ia melewatkan pemahaman. Ia juga tidak boleh malu mengatakan, "Aku tidak paham." Karena memastikan pemahaman dapat mendatangkan beberapa kemaslahatan, baik secara langsung maupun akan datang.

Di antara kemaslahatan yang sifatnya langsung adalah kemampuan untuk memahami persoalan hingga dapat terhindar dari kebohongan dan kemunafikan dengan menampakkan pemahaman terhadap apa yang tidak dipahaminya. Selain itu, juga adalah gurunya yakin terhadap perhatiannya, keinginannya, kesempurnaan akalnya, keperwiraannya, penguasaan dirinya, dan ketidakmunafikannya. Sedangkan di antara kemaslahatan yang akan datang adalah kebenaran akan selalu tertanam di dalam hatinya dan ia akan terbiasa meniti jalan yang diridhai dan akhlak yang terpuji.

Diceritakan dari Khalil bin Ahmad RA berkata, "Posisi kebodohan terletak di antara rasa malu dan arogansi. Ketika dia mendengar guru mengatakan suatu persoalan atau menceritakan suatu kisah, sedangkan ia telah mengetahuinya, maka seyogyanya ia menyimaknya seperti orang yang belum pernah mengetahuinya. Kecuali ia mengetahui dari sikap gurunya bahwa ia lebih mengutamakan pengetahuan sang murid."

18. Bersungguh-sungguh dalam belajar dan tekun dalam setiap waktunya, baik siang maupun malam, dalam keadaan mukim maupun dalam kondisi bepergian. Waktunya tidak boleh terbuang sedikit pun tanpa adanya penambahan ilmu, kecuali hanya untuk memenuhi kebutuhan pokok seperti makan dan tidur yang memang harus dipenuhi. Juga, kebutuhan yang serupa dengan itu, seperti rileksasi untuk menghilangkan kebosanan, serta kebutuhan-kebutuhan pokok lainnya. Tidak masuk akal, orang yang sudah bisa mencapai derajat pewaris para Nabi melewatkan hal tersebut.

    Asy-Syafi'i dalam *Ar-Risalah* berkata, "Sungguh benar bagi para penuntut ilmu bahwa sampainya tujuan kerja keras mereka terletak pada tingkat banyaknya ilmu, kesabaran dalam menghadapi setiap rintangan yang menghalangi menuntut ilmu, mengikhlaskan niat karena Allah SWT dalam memahami ilmunya, baik secara tekstual maupun melalui jalan ijtihad, serta berharap kepada Allah SWT agar memberikan pertolongan terhadapnya."

    Dalam *Shahih Muslim* diriwayatkan dari Yahya bin Abu Katsir berkata,

"Ilmu tidak akan dapat dikuasai dengan tubuh yang santai."

Ia menyebutkannya di awal bab waktu shalat. Al Khathib Al Baghdadi berkata, "Waktu paling mudah untuk menghafal adalah waktu sahur, kemudian waktu tengah hari, kemudian pagi hari. Menghafal pada waktu malam itu lebih efektif daripada menghafal di waktu siang hari. Menghafal pada waktu lapar itu lebih efektif daripada menghafal di waktu kenyang."

Selain itu, dia berkata, "Tempat yang paling baik untuk menghafal adalah kamar dan seluruh tempat yang jauh dari hal-hal yang melalaikan."

Dia juga berkata, "Tidaklah terpuji menghafal di samping tumbuh-tumbuhan, sayur mayur, sungai, dan tengah jalan, karena hal itu biasanya dapat mencegah kekosongan hati."

19. Bersabar terhadap sikap keras dan etika buruk pengajar. Hal itu janganlah sampai menjadi penghalang untuk selalu mendampingi dan mempercayai kesempurnaannya. Ia harus menginteprestasikan tindakan-tindakan guru yang tampaknya rusak dengan intepretasi-intepretasi yang baik. Hanya orang yang mendapatkan sedikit taufik yang tidak mampu melakukan hal itu. Apabila gurunya bertindak kasar terhadapnya, maka ia yang harus mulai dengan meminta maaf dan menampakkan bahwa itu adalah kesalahannya. Itu lebih berguna baginya dalam urusan agama maupun dunia. Selain itu, hal itu dapat lebih menenangkan hati gurunya.

    Para ulama berkata, "Barangsiapa tidak dapat bersabar terhadap kehinaan menuntut ilmu, maka umumnya akan tetap berada dalam kebutaan kebodohan. Barangsiapa bisa bersabar atasnya, maka akhirnya akan mendapatkan kemuliaan dunia dan akhirat."

    Dalam atsar yang masyhur dari Ibnu Abbas RA, dia berkata, "Aku berusaha bersikap merendahkan diri ketika menuntut ilmu hingga aku pun menjadi mulia dengan menjadi orang yang dicari ilmunya."

20. Bersikap sabar dan murah hati. Ia harus mempunyai cita-cita yang tinggi dan tidak rela hanya dengan mendapatkan ilmu yang sedikit apabila ia bisa mendapatkan ilmu yang banyak. Ia tidak boleh menunda-nunda kesibukannya dan terlambat memperoleh manfaat, walaupun hanya

sedikit, jika itu memungkinkan. Juga, walaupun dia yakin akan mendapatkannya pada suatu saat. Penundaan merupakan suatu penyakit, karena pada saat berikutnya ia akan mendapatkan yang lain.

Diceritakan dari Ar-Rabi', dia berkata, "Aku tidak pernah melihat Asy-Syafi'i makan pada siang hari dan tidur pada waktu malam karena perhatiannya terhadap penulisan."

21. Tidak boleh memaksakan diri untuk sesuatu yang tidak dikuasai karena dikhawatirkan akan menimbulkan kebosanan. Hal ini tentu berbeda antar masing-masing orang berdasarkan perbedaan mereka. Apabila ia mendatangi tempat pertemuan guru, kemudian tidak menjumpainya, maka ia harus menantinya. Ia tidak boleh melewatkan pelajaran, kecuali ia khawatir gurunya tidak menyukai membacakannya pada waktu itu. Jika demikian, ia tidak boleh memberatkan dengan meminta membacakannya pada waktu yang lain.

    Al Khathib berkata, "Apabila dia mendapati gurunya sedang tidur, maka ia tidak boleh meminta izin darinya. Akan tetapi, ia harus bersabar menunggu hingga dia bangun dengan sendirinya atau ia kembali pulang. Pilihan terbaik adalah bersabar, seperti yang dilakukan oleh Ibnu Abbas dan orang-orang salaf."

22. Menggunakan waktu senggang dan saat giat untuk menuntut ilmu, juga waktu masih muda dan masih memiliki kekuatan badan, kesadaran akal, sedikit kesibukan, dan sebelum memiliki kedudukan yang tinggi.

    Diriwayatkan dari Umar RA, dia berkata, "Belajarlah sebelum kalian menjadi pemimpin."

    Asy-Syafi'i berkata, "Belajarlah sebelum engkau memimpin. Ketika engkau sudah memimpin, maka tidak ada jalan untuk belajar."

23. Mempunyai perhatian yang sungguh-sungguh terhadap pengkoreksian pelajaran yang akan dihafalkan. Setelah itu ia bisa menghafalkannya dengan benar. Seorang penuntut ilmu sebaiknya mengulangi pelajarannya berkali-kali hingga pelajaran tersebut benar-benar melekat. Selain itu, dia perlu menjaganya agar tetap selalu ingat dengan baik. Ia bisa memulai

pelajarannya dengan membaca *hamdalah* dan shalawat kepada Rasulullah SAW, mendoakan para ulama, gurunya, orang tua mereka, dan seluruh kaum muslimin. Ia seyogyanya memulai pelajarannya pada waktu pagi. Hal ini berdasarkan hadits Nabi SAW, beliau bersabda,

اللَّهُمَّ بَارِكْ لِأُمَّتِي فِي بُكُوْرِهَا.

"Ya Allah, berkahilah umatku di waktu paginya."

24. Senantiasa mengulang-ulangi pelajaran yang telah dihafal. Ia tidak boleh mulai menghafal dari buku-buku secara mandiri. Akan tetapi, ia harus meminta koreksian dari seorang guru seperti yang telah kami jelaskan. Menghafal secara mandiri termasuk jenis kesalahan yang paling berbahaya. Asy-Syafi'i RA mengisyaratkan dengan perkataannya, "Barangsiapa belajar dari buku, maka ia telah mengabaikan hukum."

25. Selalu menelaah dan memikirkan apa yang telah dihafalkan. Ia sebaiknya memperhatikan beberapa nilai positif yang telah diperoleh. Ia juga harus menemani belajar beberapa orang yang menghadiri kelompok kajian sang guru.

    Al Khathib berkata, "Belajar yang paling baik adalah belajar pada waktu malam. Seperti itulah yang dilakukan oleh ulama salaf. Segolongan dari mereka memulainya dari waktu Isya dan mungkin mereka tidak bangkit hingga mendengar suara adzan Shubuh."

26. Memulai pelajaran dari yang paling penting dihadapan guru, baik dalam hal hafalan maupun pengulangan pelajaran. Pertama kali dia bisa memulai pelajarannya dengan menghafal Al Qur'an, karena ia adalah ilmu yang paling penting.

    Para ulama salaf dahulu tidak akan bersedia mengajari ilmu hadits dan ilmu fikih, kecuali kepada orang yang telah hafal Al Qur`an. Jika seorang murid telah menghafal Al Qur`an, maka yang perlu diwaspadai adalah hilangnya hafalan Al Qur`an lantaran kesibukkan diri dengan ilmu hadits, ilmu fikih, dan lain-lain.

    Setelah menghafal Al Qur`an, seorang murid bisa mulai menghafal setiap

bidang ilmu secara singkat. Ia dapat memulainya dari yang paling penting. Di antara ilmu yang paling penting adalah ilmu fikih dan ilmu nahwu, kemudian ilmu hadits dan ushul fikih, kemudian ilmu-ilmu lain yang mudah. Setelah itu, dia dapat menyibukkan diri dengan mencari penjelasan yang luas tentang apa yang telah dihafalnya. Ia juga perlu berpedoman pada guru yang paling sempurna dalam setiap bidang ilmu. Jika dia bisa menerangkan pelajaran setiap hari, maka ia harus melakukannya. Jika itu tidak mungkin, maka ia bisa mencukupkan diri semaksimal mungkin dengan dua pelajaran, tiga pelajaran, atau lebih.

27. Apabila ia berpedoman pada seorang guru dalam satu bidang ilmu, sedangkan guru tersebut tidak merasa terganggu dengan membacakan ilmunya kepada guru yang lain, maka ia boleh membacakannya kepada guru kedua, guru ketiga, atau lebih, selama mereka tidak merasa tersinggung atau terganggu. Apabila guru yang dijadikan pedoman merasa terganggu, maka ia bisa mencukupkan diri hanya kepadanya dan berusaha menjaga hatinya. Itu bisa membuat ilmu tersebut lebih bermanfaat. Kami telah menerangkan sebelumnya bahwa seharusnya guru tersebut tidak merasa tersinggung dengan hal ini.

28. Apabila penuntut ilmu mempelajari kitab-kitab ringkasan, maka ia harus beralih dari kitab yang paling kecil ke kitab yang lebih besar sambil mempelajarinya secara seksama, memberikan perhatian penuh, mencatat hal-hal ganjil dan berharga yang didapatinya, serta memberikan solusi terhadap persoalan-persoalan yang dijumpainya selama belajar atau didengarnya dari guru. Ia tidak boleh meremehkan satu faidah pun yang dilihatnya atau didengarnya dalam bidang ilmu apa pun. Ia harus segera menulisnya kemudian mempelajari apa yang telah ditulisnya dengan tekun. Selain itu, ia sebaiknya selalu melanggengi kelompok kajian guru dan memperhatikan setiap pelajaran, serta memberikan komentar sebisa mungkin. Apabila dia tidak mampu, maka ia harus memperhatikan yang paling penting. Ia tidak boleh mengalah terhadap kesempatannya, karena mengalah dalam hal kebaikan itu dibenci. Jika pada suatu waktu sang guru melihat adanya kemaslahatan dalam hal itu kemudian dia mengisyaratkannya, maka ia harus melaksanakan

perintahnya.

29. Ikut memberikan petunjuk kepada teman dan murid-murid yang lain di tempat yang mengandung manfaat dan bisa memberikan kesibukan. Ia juga perlu menuturkan kepada mereka faidah apa yang telah didapatkannya sebagai bentuk nasehat dan petunjuk bagi mereka.

    Semoga Allah memberikan keberkahan pada ilmunya, memberikan cahaya di hatinya, serta persoalan-persoalan menjadi semakin mantap dikuasainya di samping mendapatkan pahala yang agung dari Allah *Azza wa Jalla*. Jika dia bersikap pelit terhadap ilmunya, maka ia telah melawan ilmunya. Ilmunya tidak akan dikuasainya dengan mantap. Andaikata ilmunya tetap bersamanya, ia tidak akan berbuah.

30. Tidak boleh dengki terhadap seorang pun dan tidak boleh meremehkannya. Ia juga tidak boleh takabur terhadap pemahaman yang telah diraihnya. Mengenai hal ini, kami telah menerangkan hal ini dalam bab etika pengajar.

31. Apabila apa yang kami jelaskan telah dilaksanakan, sehingga kecakapannya menjadi sempurna, dan keutamaannya menjadi tersebar luas, maka ia bisa mulai menyibukkan diri dengan menulis. Ia harus bersungguh-sungguh dalam mengumpulkan bahan. Dalam penulisan, komentar tidak boleh diabaikan dalam setiap apa yang disebutkan. Ia harus mengecek kembali riwayat dan ijtihadnya, berusaha menjelaskan ungkapan-ungkapan yang digunakan dan menerangkan kasus-kasus yang disebutkannya. Selain itu, ia sebaiknya menghindari argumen-argumen yang tidak valid dan dalil-dalil yang lemah dengan meliputi sebagian besar hukum ilmu tersebut tanpa merusak sedikit pun dasar-dasar hukum dan dengan tetap memperhatikan beberapa kaidah.

Dengan demikian, semua kenyataan akan tampak dengan jelas dan problematika pun akan terselesaikan. Ia akan mampu melihat ketidakjelasan dengan jelas dan menyelesaikan semua kesulitan dengan baik. Selain itu, ia akan mengetahui madzhab-madzhab para ulama serta dapat membedakan madzhab yang kuat dari madzhab yang lemah. Ia juga akan meningkat dari tingkat kebekuan taklid murni dan menyusuli para imam mujtahid atau berada

sedikit di bawah tingkatan mereka, jika dia mendapatkan taufik untuk melakuan hal itu.

Etika Pengajar dan Penuntut Ilmu

Setiap pengajar dan penuntut ilmu memiliki etika yang seyogyanya dipenuhi secara bersamaan. Di antara etika tersebut adalah:

1. Tidak mengabaikan tugas-tugas mereka hanya karena terkena penyakit ringan atau masalah semisalnya yang masih memungkinkan mereka untuk tetap menyibukkan diri dan mencari kesembuhan dengan menuntut ilmu.
2. Tidak boleh bertanya kepada seseorang dengan tujuan membuatnya bingung atau untuk mengalahkannya. Orang yang bertanya dengan tujuan ingin membuat bingung dan kalah tidak berhak mendapatkan jawaban. Di dalam sebuah hadits disebutkan larangan memberikan masalah-masalah yang rumit.[49]
3. Memperhatikan bagaimana cara mendapatkan buku-buku yang bermutu, baik dengan cara membeli atau pun dengan cara meminjam.
4. Tidak perlu menyibukkan diri dengan menulisnya jika mereka bisa mendapatkannya dengan cara membeli, karena menyibukkan diri dengan menulis itu menyusahkan. Kecuali mereka tidak mungkin dapat membelinya karena tidak mempunyai uang atau karena buku tersebut tidak tersedia, padahal buku tersebut sangat berharga. Jika terjadi demikian, maka hal itu bisa disiasati dengan cara mengopinya. Jika tidak bisa juga, dengan cara menyalinnya.
5. Tidak perlu memperhatikan tulisan yang bagus. Akan tetapi yang harus lebih diperhatikan adalah kebenaran tulisannya.

---

[49] Hadits ini diriwayatkan dalam *Sunan Abu Daud.*

Al Mundziri berkata, "Di dalam riwayatnya terdapat perawi yang tidak dikenal, yaitu Abdullah bin Sa'ad."

Yang dimaksud dengan masalah-masalah yang rumit adalah masalah-masalah yang dapat menipu para ulama agar mereka tergelincir di dalamnya hingga menimbulkan kejelekan dan fitnah. Beliau SAW melarang hal itu karena ia tidak berguna dalam hal agama dan itu hampir tidak ada kecuali pada masalah yang tidak terjadi.

6. Tidak boleh puas hanya dengan meminjam buku, padahal buku itu bisa dimiliki. Apabila meminjam buku, maka tidak boleh terlambat mengembalikannya agar pemiliknya tidak terlewat memanfaatkannya dan tidak malas mencari faidah darinya. Juga, agar ia tidak berkeberatan meminjamkannya kepada orang lain.

   Banyak sekali celaan yang diriwayatkan dari ulama salaf terhadap keterlambatan mengembalikan buku-buku yang dipinjam, baik berupa prosa maupun syair. Kami meriwayatkannya dalam kitab Al Khathib yang berjudul *Al Jami' Li Akhlaqi Ar-Rawi Wa As-Sami'*.

   Di antaranya adalah riwayat Az-Zuhri, dia berkata, "Berhati-hatilah engkau dari menyembunyikan buku-buku, yaitu menahannya dari pemiliknya."

   Diceritakan dari Al Fudhail, dia berkata, "Bukan termasuk tindakan orang yang memiliki sifat perwira, juga bukan termasuk perbuatan orang-orang bijak, mengambil pendengaran seseorang dan bukunya, kemudian menahannya darinya. Barangsiapa melakukan hal itu, maka ia telah menganiaya dirinya."

   Al Khathib berkata, "Dengan menahanan buku, bukan hanya satu orang yang tidak bisa meminjamnya."

   Dalam hal ini diriwayatkan beberapa komentar dari para ulama salaf. Banyak sekali yang dibuat syair. Pilihannya adalah dianjurkan meminjamkan buku kepada orang yang tidak akan menimbulkan masalah. Meminjamkan buku adalah termasuk salah satu bentuk bantuan terhadap ilmu, di samping dalam peminjaman buku secara umum juga terdapat keutamaan. Kami meriwayatkan dari Waki', "Berkah hadits yang pertama adalah meminjamkan buku."

   Diriwayatkan dari Sufyan Ats-Tsauri, dia berkata, "Barangsiapa yang pelit terhadap ilmu, maka ia akan diberi cobaan dengan tiga hal: (1) dibuat lupa terhadap ilmu, (2) meninggal dalam kondisi tidak bisa memanfaatkannya, (3) kehilangan buku-bukunya."

Seseorang pernah berkata kepada Abu Al Atahiyah,[50] "Pinjamilah aku bukumu!" Dia menjawab, "Aku tidak mau." Maka dia berkata, "Tidakkah engkau mengetahui bahwa kemuliaan dapat diteruskan dengan kebencian?" mendengar itu, dia pun meminjamkannya.

7. Orang yang meminjami buku harus mendapatkan ucapan terima kasih atas kebaikannya.

Inilah bagian dari etika pengajar dan penutut ilmu. Walaupun dipandang terlalu panjang, akan tetapi ini masih pendek jika dibandingkan dengan apa yang disebutkan di dalamnya.

---

[50] Abu Al Atahiyah Ismail bin Al Qasim bin Suwaid bin Kisan Al Ansi, biasa dipanggil Abu Ishak. Ia adalah seorang penyair terkenal. Ia lahir pada tahun 130 H, dan meninggal dunia pada tahun 213 H, seperti yang disebutkan oleh Ibnu Khalkan. Dalam *Al Qamus*, ia berkata, "Abu Al Atahiyah sebagai nama panggilan bagi Abu Ishak Ismail bin Abu Al Qasim bin Suwaid, bukanlah nama kunyahnya."

Namun hal ini disangkal oleh Al Jauhari. Az-Zabidi, pensyarah *Al Qamus* berkata, "Ibnu Abu Al Qasim, yang benar adalah Ibnu Al Qasim."

BAB: ETIKA BERFATWA, MUFTI, DAN ORANG YANG MEMINTA FATWA

Bab ini dianggap sangat penting, karena secara umum ia sangat dibutuhkan. Beberapa sahabat kami telah menulis buku tentang ini. Di antara mereka adalah Abu Al Qasim Ash-Shaimari, guru[51] penulis kitab *Al Hawi*, kemudian Al Khathib Abu Bakar Al Hafizh Al Baghdadi, lalu syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah.[52] Masing-masing menyebutkan nilai-nilai yang tidak disebutkan

---

[51] Abu Al Hasan Ali bin Muhammad bin Habib yang terkenal dengan nama Al Mawardi, penulis kitab *Al Hawi*. Kitab ini disimpan di *Dar Al Kutub Wa Al Watsa'iq Al Arabiyyah*-Kairo. Kitab ini tidak lengkap karena tidak terdapat jilid yang berisi kitab Al Wadi'ah. Ada juga salinan di perpustakaan Al Azhariyyah, yang hanya terdapat jilid satu. Salinan lengkap adalah yang tergambar di *Watsa'iq Al Jami'ah Al Arabiyyah*-Kairo.

Al Mawardi juga menulis kitab *Al Ahkam As-Sulthaniyyah* dan *Adab Ad-Dunya Wa Ad-Din*. Keduanya telah dicetak dan didistribusi. Juga kitab *An-Nukat Wa Al Uyun* dan *Tafsir Al Qur'an Al Karim*. Akan tetapi, aku tidak melihat keduanya.

Dia belajar ilmu fikih di Bashrah dari Abu Al Qasim Ash-Shaimari. Ia juga belajar di Baghdad dari syaikh Abu Hamid Al Isfirayini. Ia tinggal di Baghdad kemudian kembali ke Bashrah lalu kembali lagi ke Baghdad dan meninggal pada hari Selasa bulan Rabi'ul Awal tahun 450 H. Ia dimakamkan keesokan harinya di pemakaman Bab Harb-Baghdad. Usianya ketika itu 86 tahun. Al Mawardi dinisbatkan kepada penjualan Maward, seperti yang dikatakan oleh As-Sam'ani dan disetujui oleh Ibnu Khalkan.

[52] Abu Amr Utsman bin Abdurrahman bin Abu An-Nashr Al Kurdi Asy-Syahrazuri. Ia dijuluki Taqiyuddin bin Ash-Shalah. Ia adalah seorang ahli fikih madzhab Asy-Syafi'i dan juga seorang ahli hadits. Dialah penulis kitab *Al Muqaddimah* dalam bidang ilmu hadits.

Ibnu Khalkan berkata, "Beliau adalah salah seorang guru yang aku ambil manfaatnya. Beliau mempelajari ilmu hadits di Khurasan kemudian beliau kembali ke Syam. Beliau

oleh dua orang lainnya. Selain itu, aku berupaya mempelajari buku-buku mereka bertiga dan merangkum secara ringkas dan menyeluruh hal-hal penting yang mereka sebutkan. Aku juga menambahinya dengan beberapa hal yang berharga dari pendapat beberapa sahabat.

Memberikan fatwa mempunyai urgensi yang sangat besar, kedudukan yang tinggi, dan keutamaan yang banyak. Seorang mufti adalah pewaris para nabi dan orang yang melaksanakan fardhu kifayah. Akan tetapi, ia juga dapat tertimpa kesalahan. Karena itulah mereka berkata, "Mufti adalah kedudukan yang dianugerahkan oleh Allah."

Kami meriwayatkan dari Ibnu Al Munkadir, dia berkata, "Seorang alim berada di tengah-tengah Allah SWT dan makhluk-Nya, maka dia seyogyanya melihat bagaimana ia masuk di tengah-tengah mereka."

Kami meriwayatkan banyak hal yang masyhur dari ulama salaf dan khalaf berkenaan dengan masalah fatwa. Kami akan menyebutkan beberapa poin dengan tujuan memperoleh berkah.

Kami meriwayatkan dari Abdurrahman bin Abu Laila, dia berkata, "Aku pernah menjumpai 120 orang Anshar dari para sahabat Rasulullah SAW. Saat salah seorang dari mereka menanyakan suatu persoalan, masing-masing saling mengembalikan persoalan tersebut hingga ia kembali kepada orang pertama."

Dalam riwayat lain disebutkan, "Tidak ada di antara mereka orang yang meriwayatkan hadits, kecuali ia akan senang mencukupkan saudaranya dengan meriwayatkan hadits tersebut. Ia juga tidak dimintai fatwa tentang sesuatu kecuali ia akan senang jika saudaranya mencukupkan fatwa."

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud RA dan Ibnu Abbas RA, keduanya berkata, "Barangsiapa memberikan fatwa terhadap segala hal yang ditanyakan, maka ia adalah orang gila."

Diriwayatkan dari Asy-Sya'bi, Al Hasan, Abu Al Hashin, dan para

---

mengajar di Madrasah An-Nashiriyah, Al Quds, kemudian pindah ke Damaskus dan mengajar hadits di Ar-Rawajiyah. Setelah itu beliau mengajar di Madrasah Dar Al Hadits, Damaskus, lalu beliau mengajar di Madrasah Sitt Asy-Syam Zamrad Khatun binti Ayub Syaqiqah Turan Syah dan istri Nashiruddin bin Asaduddin Syirkuh."

tabi'in, mereka berkata, "Kalian bisa memberikan fatwa terhadap suatu masalah yang andaikata masalah tersebut diajukan kepada Umar bin Khaththab RA, maka dia akan mengumpulkan orang-orang yang mengikuti perang Badar untuk itu."

Diriwayatkan dari Atha' bin As-Sa'ib At-Tabi'i, dia berkata, "Aku pernah menjumpai suatu kaum yang salah seorang dari mereka menanyakan sesuatu, kemudian dia pun berbicara sambil bergetar."

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Muhammad bin Ajlan, dia berkata, "Jika seorang alim lupa (aku tidak tahu), maka organ vitalnya akan terkena."

Diriwayatkan dari Sufyan bin Uyainah dan Suhnun, dia berkata, "Manusia yang paling berani memberikan fatwa adalah mereka yang paling sedikit ilmunya."

Diriwayatkan dari Asy-Syafi'i bahwa beliau ditanya tentang suatu masalah, akan tetapi beliau tidak menjawab. Maka seseorang bertanya kepada beliau. Beliau pun menjawab, "Aku tidak akan menjawab hingga aku mengetahui bahwa keutamaan itu berada pada kondisi diam atau pada saat menjawab."

Diriwayatkan dari Al Atsram, dia berkata, "Aku mendengar Ahmad bin Hanbal sering berkata, 'Aku tidak tahu'. Itu adalah isu-isu yang diketahui tentangnya."

Diceritakan dari Al Haitsam bin Jamil, dia berkata, "Aku menyaksikan Malik ditanya tentang 48 masalah. Pada 32 masalah di antaranya dia menjawab, 'Aku tidak tahu'."

Diriwayatkan dari Malik bahwa dia mungkin ditanya tentang lima puluh persoalan, akan tetapi beliau tidak menjawab satu pun pertanyaan darinya. Dia berkata, "Barangsiapa yang menjawab satu persoalan, maka seharusnya sebelum menjawab dia mengajukan dirinya ke surga atau ke neraka dan bagaimana jalan keluarnya, kemudian dia baru menjawab." Ketika beliau ditanya tentang satu masalah, beliau menjawab, "Aku tidak tahu." Kemudian ada yang mengatakan, "Itu adalah persoalan yang ringan dan mudah." Maka beliau pun marah dan berkata, "Tidak ada yang ringan dalam hal ilmu."

Asy-Syafi'i berkata, "Aku tidak melihat seorang pun yang dianugerahi bekal fatwa oleh Allah seperti yang dianugerahkan kepada Ibnu Uyainah yang membuatnya diam dari memberikan fatwa."

Abu Hanifah berkata, "Andaikata tidak ada kepastian dari Allah SWT bahwa ilmu itu akan lenyap, maka aku tidak akan memberikan fatwa. Mereka mendapatkan ucapan selamat sedangkan aku menanggung dosa."

Perkataan mereka tentang hal ini sangat banyak dan terkenal. Ash-Shaimiri dan Al Khathib berkata, "Sangat sedikit orang yang berkeinginan memberikan fatwa, berlomba-lomba memberikannya, dan menetapinya, kecuali orang yang mendapatkan sedikit taufik dan urusan-urusannya kacau. Jika dia membenci hal itu dan tidak terpengaruh olehnya, kemudian ia tidak mendapatkan alternatif dan menyerahkan hal itu kepada orang lain, maka ia akan mendapatkan lebih banyak pertolongan dari Allah dan kebenaran jawabannya lebih mendominasi. Mereka menggunakan dalil dari hadits *shahih* yang berbunyi,

لاَ تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيْتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِّلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيْتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا.

"Janganlah engkau meminta kepemimpinan, karena jika engkau diberikannya dengan meminta, maka engkau akan dipasrahkan kepadanya. Dan jika engkau diberikannya tidak dengan meminta, maka engkau akan dibantu untuk melaksanakannya."

Tugas Pemimpin dalam Memilih Mufti

Al Khathib berkata, "Seorang pemimpin seharusnya menyelidiki dengan seksama kondisi para mufti. Siapa pun yang dianggap layak untuk memberikan fatwa, maka ia bisa menyetujuinya. Sedangkan orang yang dianggap tidak layak, maka ia bisa melarangnya dan mencegahnya untuk kembali memberikan fatwa, serta mengancamnya dengan hukuman apabila ia kembali. Cara seorang imam mengetahui orang yang layak memberikan fatwa adalah dengan bertanya kepada para ulama pada masanya dan berpedoman pada berita orang-orang yang terpercaya."

Diriwayatkan dengan sanadnya dari Malik RA, dia berkata, "Aku tidak akan memberikan fatwa hingga tujuh puluh orang bersaksi untuk aku bahwa aku memang layak untuk itu."

Menurut riwayat lain, "Aku tidak akan memberikan fatwa hingga aku bertanya kepada orang yang lebih pintar dari aku, apakah dia berpendapat aku mempunyai kemampuan untuk itu?"

Malik berkata, "Tidak seharusnya seseorang mengganggap dirinya layak terhadap sesuatu hingga dia bertanya kepada orang yang lebih mengetahui dari dirinya."

Para ulama berkata, "Seorang mufti seharusnya memiliki sifat keperwiraan serta terkenal dengan keberagamaan dan reputasinya."

Malik terkadang melakukan apa yang tidak lazim terhadap orang-orang tertentu. Dia pernah berkata, "Seseorang tidak akan menjadi alim hingga dia melakukan kekhususan dirinya yang tidak lazim terhadap orang-orang tertentu, yang apabila ditinggalkannya tidak berdosa."

Dia pun meriwayatkan hal yang sama dari gurunya Rabi'ah.[53]

Syarat Mufti

Syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mufti adalah:

1. *Mukallaf*
2. Muslim
3. *Tsiqah*
4. Amanah
5. Bersih dari penyebab kefasikan dan yang dapat merusak wibawa
6. Mempunyai jiwa yang cerdik, pikiran yang bersih, dan pendirian yang teguh
7. Mampu mengambil kebijakan dengan baik dan berijtihad dengan benar

---

[53] Gurunya adalah Rabi'ah, yang terkenal dengan *Rabi'ah ar-Ra'y* Abu Utsman bin Abu Utsman Farukh *maula* Ali Al Munkadir At-Taimi.

8. Berhati-hati dalam memberikan fatwa, baik yang berkenaan dengan persoalan orang merdeka, hamba sahaya, perempuan, orang buta, atau pun orang bisu yang bisa menulis atau isyaratnya dapat dipahami.

Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah berkata, "Ia seharusnya seperti seorang perawi yang tidak terpengaruh oleh hubungan kekerabatan atau pun permusuhan, serta bisa menarik manfaat dan menolak bahaya. Kedudukan seorang mufti adalah sebagai penyampai syariat yang tidak ditujukan hanya bagi kalangan tertentu. Dengan demikian, ia berkedudukan sebagai seorang perawi, bukan sebagai seorang saksi. Fatwanya tidak berkaitan dengan suatu keharusan, lain dengan keputusan seorang hakim."

Dia juga berkata, "Penulis *Al Hawi* menuturkan bahwa apabila seorang mufti berselisih dengan orang tertentu dalam memberikan fatwa, maka ia akan menjadi lawan yang menentangnya. Dengan demikian, fatwanya terhadap orang tersebut bisa ditolak seperti halnya kesaksiannya terhadapnya juga ditolak. Mereka sepakat bahwa orang fasik fatwanya tidak sah. Al Khathib meriwayatkan kesepakatan kaum muslimin tentang hal ini."

Seorang mufti harus melakukan ijtihad sendiri apabila terjadi suatu kasus. Adapun mufti yang tertutup, yaitu orang yang luarnya tampak adil sedangkan keadilannya belum diuji secara mendalam, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat; yang paling benar adalah ia tetap diperkenankan memberikan fatwa, karena keadilan yang tersembunyi sulit diketahui oleh selain para hakim. Pendapat kedua, ia tidak boleh memberikan fatwa seperti halnya dalam kesaksian. Perbedaan ini seperti perbedaan pendapat tentang persoalan sahnya pernikahan dengan didatangi oleh orang-orang yang menggunakan tabir.

Ash-Shaimari berkata, "Fatwa orang yang memuja hawa nafsu, orang khawarij, dan orang-orang yang tidak kita kafirkan dan tidak kita fasikkan lantaran perbuatan bid'ah, adalah sah."

Al Khathib meriwatkan hal ini kemudian dia berkata, "Adapun orang-orang garis keras dan Rafidhah yang mencela salafus shalih, maka fatwa mereka ditolak dan perkataan mereka gugur."

Hakim adalah seperti halnya yang lain dalam hal diperbolehkan

memberikan fatwa. Inilah yang *shahih* dan *masyhur* (populer) dari madzhab kami.

Asy-Syaikh berkata, "Aku melihat beberapa komentar syaikh Abu Hamid bahwa beliau mempunyai fatwa dalam hal ibadah dan apa yang tidak berkaitan dengan keputusan. Dalam hal memberikan keputusan terdapat dua pendapat menurut para sahabat kami:

1. Boleh, karena ia adalah orang yang layak
2. Tidak boleh, karena ia adalah tempat sangkaan."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Makruh memberikan fatwa pada persoalan-persoalan hukum syariat."[54]

Syuraih berkata, "Aku memberikan keputusan dan tidak memberikan fatwa."

Pembagian Mufti

Abu Amr berkata, "Mufti ada dua macam, yaitu: (1) mufti *mustaqil* (mandiri), dan (2) mufti yang tidak *mustaqil*."

1. Syarat mufti *mustaqil* di samping apa yang telah kami sebutkan, ia juga harus bertanggung jawab, mengetahui dalil-dalil hukum syariat dari Al Qur`an, Sunnah, Ijmak, dan qiyas, serta apa yang berkaitan dengannya secara terperinci. Semua itu telah diterangkan secara detail dalam kitab-kitab fikih hingga mudah untuk ditelaah.

Seorang mufti harus mengetahui syarat-syarat dalil, arah penunjukannya, dan tata cara pengambilan hukum. Ini dapat dipelajari dari ilmu ushul fikih. Ia juga harus mengetahui ilmu-ilmu Al Qur`an, Hadits, *Nasikh* dan *Mansukh*, Nahwu dan bahasa, serta perbedaan pendapat dan kesepakatan para ulama dengan kadar yang memungkinkannya memenuhi syarat-syarat dalil dan cara menukilnya.

Seorang mufti harus terlatih menggunakan semua itu dengan disertai adanya pengetahuan tentang ilmu fikih dan menguasai induk-induk

---

[54] Dalam salinan yang lain tanpa disebutkan kata "syariat".

permasalahannya besarta cabang-cabangnya. Barangsiapa yang memenuhi sifat-sifat ini, maka ia bisa disebut *mufti mutlaq mustaqil*, yang dapat memenuhi tuntutan fardhu kifayah.

Dia juga bisa disebut *mujtahid mutlaq mustaqil* karena secara mandiri ia mampu memberikan dalil-dalil dan tidak taklid serta terikat pada madzhab tertentu.

Abu Amr berkata, "Penguasaannya terhadap persoalan-persoalan fikih yang kami syaratkan tidaklah seperti yang disyaratkan pada kebanyakan buku-buku terkenal. Karena, hal itu bukanlah syarat untuk menduduki kedudukan ijtihad. Fikih adalah produk ijtihad. Ia muncul setelah ijtihad dilakukan, sedangkan syarat sesuatu tidak datang setelahnya."

Abu Ishak Al Isfirayini, sahabatnya, Abu Manshur Al Baghdadi, dan lainnya tetap menyaratkan hal tersebut. Pensyaratan hal itu kepada mufti yang bisa memenuhi tuntutan fardhu kifayah adalah benar, walaupun tidak seperti itu pada *mujtahid mustaqil*.

Bagi seorang mufti tidak disyaratkan seluruh hukum harus berada di dalam otaknya. Akan tetapi, cukup baginya menghafalkan sebagian besar hukum serta memiliki kemampuan untuk memahami sisanya dalam waktu singkat. Apakah ia disyaratkan harus menguasai ilmu matematika yang digunakan untuk mengoreksi persoalan-persoalan perhitungan fikih? Dalam hal ini Abu Ishak dan Abu Manshur meriwayatkan pendapat yang bertentangan dengan para sahabat kami. Yang *shahih* adalah ia disyaratkan menguasainya.

Kami juga mensyaratkan penguasaan ilmu-ilmu yang telah disebutkan hanya pada mufti mutlak untuk seluruh bidang syariat. Sedangkan mufti yang hanya menangani bidang khusus seperti ibadah fardhu, maka ia cukup mengetahui bidang tersebut. Itulah keputusan Al Ghazali, sahabatnya, Ibnu Barhan,[55] dan lainnya. Di antara mereka juga ada yang melarangnya secara mutlak. Sedangkan Ibnu Ash-Shabbagh memperbolehkannya khusus dalam hal ibadah fardhu. Yang paling benar adalah hal itu diperbolehkan secara mutlak.

---

[55] Ahmad bin Ali bin Muhammad Al Wakil yang dijuluki Abu Al Fath. Ia adalah ahli fikih Asy-Syafi'i yang meninggal di Baghdad pada tahun 520 H.

2. Mufti yang tidak *mustaqil*. Sejak masa yang lalu tidak ada mufti yang *mustaqil*. Fatwa menjadi tanggungan orang-orang yang dinisbatkan kepada imam-imam madzhab yang diikuti. Mufti yang dinisbatkan ini mempunyai empat kondisi, yaitu:

a. Ia tidak taklid kepada imamnya, baik dalam hal madzhab maupun dalilnya. Karena ia mempunyai ciri *mustaqil* (mandiri). Ia dinisbatkan kepada imamnya karena ia mengikuti metodenya dalam berijtihad. Ustadz Abu Ishak mengakui bahwa ciri-ciri ini terdapat pada para sahabat kami.

Diceritakan dari para sahabat Malik, Ahmad, Daud, dan mayoritas ulama pengikut madzhab Hanafi bahwa mereka menjadi condong kepada madzhab-madzhab imam mereka dengan bertaqlid kepada mereka. Kemudian dia berkata, "Yang benar, yang disepakati oleh para peneliti, adalah pendapat para sahabat kami, yaitu bahwa mereka condong kepada madzhab Asy-Syafi'i bukan karena taklid kepadanya. Akan tetapi, ketika mereka mendapati bahwa metode ijtihad. Dan, qiyas Asy-Syafi'i merupakan metode yang paling baik, sedangkan mereka harus berijtihad. Oleh karena itu, mereka pun mengikuti metodenya. Mereka mencari tahu hukum-hukum dengan metode yang digunakan oleh Asy-Syafi'i."

Abu Ali As-Sinji menuturkan seperti ini juga, dia berkata, "Kami mengikuti Asy-Syafi'i, bukan lainnya, karena kami mendapati bahwa pendapatnya adalah pendapat yang paling kuat dan paling adil, bukan karena kami taklid kepadanya."

Menurutku (An-Nawawi): Yang mereka tuturkan ini sesuai dengan apa yang diperintahkan oleh Asy-Syafi'i kepada mereka kemudian Al Muzani di awal kitab *Mukhtashar*-nya dan kitab lainnya dengan perkataannya, "Aku memberitahukan bahwa beliau melarangnya bertaqlid kepadanya dan kepada lainnya."

Abu Umar berkata, "Anggapan ketiadaan taklid dari mereka secara mutlak tidaklah lurus dan tidak sesuai dengan apa yang telah diketahui dari keadaan mereka atau keadaan mayoritas mereka."

Sebagian *ashabul ushul* dari kami menceritakan bahwa setelah masa Asy-Syafi'i tidak ada lagi *mujtahid mustaqil*. Fatwa dalam kondisi ini seperti

fatwa *mujtahid mustaqil* dari segi pengamalan dan perhatiannya pada persoalan kesepakatan dan perbedaan pendapat.

b. Ia adalah mujtahid yang terikat dengan madzhab imamnya, akan tetapi secara mandiri ia menetapkan dasar-dasar hukum berdasarkan dalil. Hanya saja dalam dalil-dalilnya ia tidak melewati dasar-dasar dan kaidah-kaidah imamnya. Syaratnya adalah ia mengetahui ilmu fikih dan ushul fikih, dalil-dalil hukum secara terperinci, memahami metode-metode qiyas dan analogi makna, terlatih dalam mengeluarkan hukum dan berijtihad, bertanggung jawab dalam menisbatkan pendapat yang belum dinisbatkan kepada imam tertentu berdasarkan dasar-dasarnya, dan tidak melepaskan diri dari percampuran taklid karena tidak memiliki bekal mujtahid mustaqil dengan merusak hadits atau bahasa Arab.

Seringkali mujtahid yang terikat dengan madzhab merusak keduanya, kemudian dia menjadikan literatur-literatur imamnya sebagai dasar yang dijadikan pijakan pengambilan hukum seperti yang dilakukan oleh *mufti mustaqil* terhadap literatur-literatur syariat. Mungkin dalam membuat keputusan, ia hanya membatasi diri dengan dalil imamnya dan tidak berusaha mencari yang bertentangan dengannya, seperti yang dilakukan oleh *mufti mustaqil* terhadap beberapa literatur. Ini adalah ciri para sahabat kami dari para *ashabul wujuh*. Selain itu, inilah yang dilakukan oleh imam-imam sahabat kami atau sebagian besar dari mereka. Orang yang mengamalkan fatwa ini bisa dikatakan bertaqlid kepada imamnya, bukan kepadanya.

Secara zhahir, perkataan para sahabat menyiratkan makna bahwa orang yang mempunyai kondisi seperti ini tidak bisa memenuhi tuntutan fardhu kifayah.

Abu Amr berkata, "Terpenuhinya tuntutan fardhu itu tampak dalam fatwa, walaupun ia tidak tampak dalam menghidupkan ilmu-ilmu yang menjadi sumber fatwa, karena ia bisa menduduki kedudukan imamnya yang mandiri dengan membuat cabang berdasar pendapat yang *shahih*, yaitu kebolehan bertaqlid kepada orang yang telah meninggal."

Seorang yang terikat pada suatu imam madzhab terkadang ia independen dalam satu persoalan atau satu bab tertentu seperti yang telah kami jelaskan di atas. Dia bisa memberikan fatwa terhadap kasus yang belum

ada ketentuan hukum dari imamnya dengan apa yang dikeluarkannya dari dasar-dasarnya. Inilah yang benar yang bisa diamalkan. Selama beberapa waktu yang lama para mufti melakukan hal ini. Apabila dia memberikan fatwa dengan hukum yang dikeluarkannya sendiri, maka orang yang meminta fatwa dianggap taklid kepada imamnya, bukan kepadanya. Itulah yang diputuskan oleh imam Al Haramain dalam kitabnya *Al Ghayatsi*.

Syaikh Abu Amr berkata, "Hukum yang dikeluarkan oleh orang ini semestinya berbeda seperti yang diceritakan oleh Syaikh Abu Ishak Asy-Syirazi dan lainnya bahwa apakah yang diputuskan oleh para sahabat kami boleh dinisbatkan kepada Asy-Syafi'i? Pendapat yang paling *shahih* adalah, ia tidak bisa dinisbatkan kepadanya. Karena terkadang ia mengambil hukum dari literatur tertentu milik imamnya dan terkadang ia tidak mendapatinya. Selain itu, dia mengambil hukum dari pokok-pokoknya dengan mencari dalil yang sesuai dengan syarat dalil yang digunakan oleh imamnya. Setelah itu dia memberikan fatwa sesuai dengan ketentuannya. Jika imamnya memutuskan sesuatu dan dia juga memutuskan sesuatu dengan keputusan yang berbeda dalam kasus yang serupa, kemudian ia mengeluarkan dari salah satunya kepada yang lain, maka ini disebut pendapat yang dikeluarkan.

Syarat pengeluaran ini adalah ia tidak mendapati adanya perbedaan di antara kedua keputusan tersebut. Jika dia mendapati adanya perbedaan di antara keduanya, maka ia harus menetapkan keduanya seperti yang tampak pada zhahirnya. Mereka sering berselisih tentang masalah mengemukakan pendapat berdasarkan hasil pengeluaran hukum seperti itu lantaran perbedaan mereka dalam hal adanya kemungkinan bisa membedakan."

Menurutku (An-Nawawi): Kebanyakan hal itu mungkin bisa dibedakan. Dan, mereka telah menyebutkannya."

c. Ia tidak sampai kepada tingkatan *ashabul wujuh*, akan tetapi ia mempunyai pemahaman psikologis, menguasai madzhab imamnya, mengetahui dalil-dalilnya, dapat menetapkan, menggambarkan, menuliskan, memperbaiki, meniru, dan menentukan yang paling unggul. Tingkatannya lebih rendah dari mereka karena ia berada di bawah mereka dalam hal penguasaan madzhab, kecakapan dalam penggalian hukum, atau pengetahuan tentang dasar-dasarnya

dan perangkat-perangkat mereka semisal itu.

Ini adalah ciri mayoritas golongan terakhir —hingga akhir abad keempat— para penulis yang menyusun madzhab dan menuliskannya. Mereka menulis beberapa karya yang menjadi sumber kesibukan manusia terbesar saat ini. Dalam menelurkan hukum, mereka tidak bisa menyusul orang-orang sebelum mereka. Sedangkan dalam hal memberikan fatwa, mereka mempunyai semangat seperti halnya semangat orang-orang sebelum mereka atau mendekati semangat mereka. Mereka menganalogikan apa yang tidak diriwayatkan tanpa membatasi pada *qiyas jali* (analogi yang jelas). Di antara mereka ada juga yang mengoleksi fatwa-fatwanya, akan tetapi belum bisa menyusul madzhab, seperti fatwa-fatwa *ashabul wujuh*.

d. Ia menghafal madzhab, meriwayatkan, dan memahaminya pada kasus-kasus yang jelas dan kasus-kasus yang rumit, akan tetapi ia lemah dalam menetapkan dalil-dalil dan menuliskan analogi-analoginya. Periwayatan dan fatwa orang ini berpedoman pada apa yang diriwayatkan dari literatur-literatur madzhab, teks-teks imam, pencabangan para mujtahid madzhab, dan dari apa yang tidak didapatinya dalam periwayatan akan tetapi semakna dengan apa yang diriwayatkan. Hal ini dapat diketahui dengan kemudahan memahami bahwa di antara keduanya tidak terdapat perbedaan. Ini bisa disamakan dengan madzhab dan dapat digunakan untuk memberikan fatwa. Begitu juga apa yang dikenal berada di bawah kaedah yang diatur dalam madzhab. Sedangkan apa yang tidak seperti itu harus ditahan untuk digunakan memberikan fatwa.

Persoalan seperti ini jarang sekali terjadi menurut yang telah disebutkan, karena menurut imam Al Haramain jarang sekali terjadi kasus yang tidak ditentukan dalam madzhab, jarang sekali terjadi kasus yang tidak semakna dengan kasus yang sudah ditentukan, dan jarang sekali terjadi kasus yang tidak termasuk dalam kaedah. Syaratnya adalah ia mempunyai otak yang cerdas dan kapasitas keilmuan yang cukup.

Abu Amr berkata, "Dalam menghafal madzhab ia cukup dengan kondisi ini dan kondisi sebelumnya yang sekiranya kebanyakan pengetahuan sudah berada di dalam otaknya. Dengan pengalamannya, ia bisa memahami sisanya

dalam waktu singkat."

Golongan Mufti

Ada lima golongan mufti. Setiap golongan disyaratkan mempunyai hafalan madzhab dan pemahaman psikologis. Orang yang bersedia memberikan fatwa sedangkan ia tidak memiliki syarat ini, maka ia telah menanggung masalah yang besar (berdosa).

Imam Al Haramain dan lainnya memutuskan bahwa seorang ahli ushul fikih yang pandai dan bisa melakukan kebijakan dalam ilmu fikih tidak boleh memberikan fatwa hanya dengan itu. Apabila dia menghadapi suatu kasus, maka ia harus menanyakannya dan bertemu dengan para pemuka imam yang paham fikih *khilaf* (perbedaan) dan pakar debat yang mempunyai wewenang untuk memberikan suatu keputusan. Ia bukanlah orang yang cakap untuk memahami hukum kejadian secara mandiri karena keterbatasan bekalnya. Ia juga bukan berasal dari madzhab imam tertentu, karena ia tidak menghafalnya dengan kadar yang cukup.

Jika ada yang menanyakan, "Orang yang menghafal satu kitab atau lebih dalam suatu madzhab, sedangkan ia adalah orang yang terbatas, tidak memiliki ciri seperti ciri orang sebelumnya, dan orang awam tidak menemukan selain orang ini di negerinya, apakah pendapatnya bisa dijadikan rujukan?"

Jawabannya adalah jika di selain negerinya terdapat seorang mufti yang mungkin bisa dituju, maka ia wajib dituju sesuai dengan kemungkinan yang ada. Apabila dia kesulitan menyebutkan persoalannya karena keterbatasannya, maka apabila dia mendapatinya sendiri dalam kitab yang ke-*shahih*-annya dapat dipertanggung jawabkan dan ia termasuk orang yang beritanya bisa diterima, maka hukumnya bisa langsung dinukil dengan teksnya. Dalam hal itu orang awam bisa dikatakan bertaqlid kepada pemilik madzhab.

Abu Amr berkata, "Ini aku dapati pada perkataan sebagian dari mereka, dan dalil menguatkannya. Jika ia tidak menemukan persoalan tersebut tertulis, maka ia tidak boleh menganalogikannya dengan apa yang tertulis miliknya, walaupun ia meyakininya dari analogi dan bukan dari yang membedakan, karena itu terkadang disangka terletak bukan pada tempatnya."

Jika ada yang bertanya, "Apakah orang yang taklid diperbolehkan memberikan fatwa dengan apa yang diikuti?"

Kami katakan, "Abu Abdullah Al Hulaimi, Abu Muhammad Al Juwaini, Abu Al Mahasin Ar-Ruyyani, dan lainnya memutuskan pengharamannya."

Al Qaffal Al Mirwazi berkata, "Itu diperbolehkan."

Abu Amr berkata, "Perkataan orang yang melarangnya berarti ia tidak menyebutkannya sebagai perkataannya sendiri, akan tetapi ia menyandarkannya kepada imam yang diikutinya. Dengan demikian, orang yang kami anggap sebagai ahli fatwa padahal mereka bertaqlid, maka pada hakikatnya mereka bukanlah ahli fatwa. Akan tetapi, ketika mereka menduduki kedudukan para mufti dan menjadi pengganti mereka, maka mereka bisa dianggap sebagai mufti. Cara mereka berfatwa adalah dengan mengatakan, 'Madzhab Asy-Syafi'i adalah seperti ini'. Orang yang tidak menyandarkan perkataannya pada imam tertentu, akan tetapi sandarannya dapat diketahui dari kondisinya, maka itu tidak masalah."

Penulis kitab *Al Hawi* menuturkan bahwa terdapat tiga pendapat tentang orang awam yang mengetahui hukum suatu kejadian berdasarkan dalilnya, yaitu:

1. Ia boleh memberikan fatwa dengannya dan boleh bertaqlid, karena ia telah sampai kepada ilmunya sebagaimana orang alim.
2. Ia boleh memberikan fatwa jika dalilnya adalah Al Qur'an atau Sunnah. Ia tidak boleh memberikan fatwa jika dalilnya adalah selain keduanya.
3. Ia tidak boleh memberikan fatwa secara mutlak. Dan inilah pendapat yang paling benar. *Wallahu a'lam.*

Permasalahan-Permasalahan yang Berkaitan dengan Hukum Mufti

1. Memberikan fatwa adalah fardhu kifayah. Jika seorang mufti dimintai fatwa, sedangkan dalam bidang ini tidak terdapat orang lain, maka ia wajib memberikan jawaban. Apabila dalam bidang ini terdapat orang lain dan keduanya hadir pada saat yang bersamaan, maka hukum memberikan jawaban bagi keduanya adalah fardhu kifayah. Jika yang

lain tidak ada, maka dalam hal ini terdapat dua pandangan:

a. Yang paling *shahih* adalah hal itu tidak diwajibkan seperti yang diriwayatkan dari Ibnu Abu Laila

b. Hal itu diwajibkan. Keduanya sama seperti masalah yang berkaitan dengan kehadiran dalam kesaksian. Andaikata seorang awam bertanya tentang suatu persoalan yang belum terjadi, maka ia tidak wajib menjawabnya.

2. Jika dia memberikan fatwa tentang sesuatu kemudian ia menarik kembali fatwanya, maka apabila orang yang meminta fatwa mengetahui penarikannya kembali dan ia belum melaksanakan fatwa yang pertama, maka ia tidak perlu mengamalkannya. Begitu juga, ketika seseorang menikah berdasarkan fatwanya dan dia terus dalam pernikahan dengan fatwanya tersebut kemudian si mufti menarik kembali fatwanya, maka ia harus bercerai dengannya. Ini seperti perubahan ijtihad orang yang diikuti dalam hal kiblat di tengah-tengah shalatnya. Apabila dia mengamalkannya sebelum penarikannya kembali, sedangkan ia bertentangan dengan dalil yang pasti, maka orang yang meminta fatwa harus membatalkan pengamalannya itu. Namun, apabila ia berada dalam posisi orang yang berijtihad, maka ia tidak harus membatalkannya, karena ijtihad tidak dapat dibatalkan dengan ijtihad.

Keterangan ini dituturkan oleh Ash-Shaimari, Al Khathib, dan Abu Amr. Mereka dalam hal ini berpendapat sama, dan aku tidak mengetahui adanya pendapat yang menentangnya. Apa yang dituturkan oleh Al Ghazali dan Ar-Razi tidak terdapat ketegasan dalam penentangannya.

Abu Amr berkata, "Apabila dia memberikan fatwa berdasarkan madzhab imamnya, kemudian dia menarik kembali karena tampak jelas baginya bahwa ia bertentangan dengan ketentuan madzhab imamnya, maka ia harus membatalkannya, walaupun ia dalam posisi ijtihad. Karena ketentuan madzhab imamnya adalah seperti ketentuan pembuat syariat bagi *mujtahid mustaqil* baginya. Sedangkan jika orang yang meminta fatwa tidak mengetahui penarikan kembali mufti, maka kondisi keilmuan orang yang meminta fatwa adalah seperti sebelum mufti menarik kembali

fatwanya.

Seorang mufti harus mengumumkan fatwanya sebelum diamalkan. Begitu juga setelahnya, jika sekiranya harus dibatalkan. Apabila seseorang mengamalkan fatwanya tentang penghilangan barang, kemudian tampak kesalahannya bahwa ia menentang dalil yang pasti, maka menurut pendapat Abu Ishak, ia harus memberikan ganti rugi, jika ia adalah orang yang layak memberikan fatwa. Namun jika ia bukanlah orang yang pantas memberikan fatwa, maka ia tidak perlu memberikan ganti rugi, karena orang yang meminta fatwa telah bertindak lalai."

Begitulah yang diriwayatkan oleh Syaikh Abu Amr dan hal itu disetujuinya. Ini merupakan masalah. Ia seharusnya memberikan ganti rugi berdasarkan dua pendapat tentang penipuan yang masyhur dalam bab *ghashab*, nikah, dan lainnya, atau memutuskan tidak adanya ganti rugi, karena dalam fatwa tidak ada keterikatan dan paksaan.[56]

3. Diharamkan bertindak gampangan dalam memberikan fatwa. Siapa yang sudah dikenal bersifat gampangan, maka diharamkan meminta fatwa darinya. Di antara sikap gampangan adalah tidak memastikan pertanyaan dan tergesa-gesa memberikan fatwa sebelum memikirkan dan merenungkannya. Jika ia telah mengetahui apa yang ditanyakan, maka tidak masalah baginya bergegas memberikan fatwa.

   Ketergesaan yang diriwayatkan dari orang-orang terdahulu juga dikategorikan dalam kategori ini. Di antara tindakan gampangan adalah adanya motivasi yang berasal dari tujuan-tujuan yang jelek untuk menyelidiki muslihat-muslihat yang diharamkan atau dibenci. Juga, berpegang pada kesamaran untuk mencari keringanan bagi orang yang dikehendaki kegembiraannya atau untuk mencari pemberatan bagi orang yang dikehendaki kesengsaraannya.

   Orang yang memiliki tujuan yang benar akan mencoba mencari tipu

---

[56] Dalam catatan pinggir salinan Al Adzra'i tertulis, "Tidak ada keterikatan dan paksaan dalam hal penipuan, maka perkataannya, 'atau ia memutuskan tidak adanya ganti rugi'." adalah sesuatu yang mengherankan.

muslihat yang tidak mengandung ketidakjelasan untuk melepaskan diri dari posisi yang sulit. Tindakan seperti ini adalah baik dan terpuji. Persoalan seperti ini yang diriwayatkan dari sebagian orang salaf dapat dikategorikan ke dalam kategori ini. Seperti perkataan Sufyan, "Menurut kami, ilmu adalah keringanan yang diberikan oleh orang yang dapat dipercaya. Sedangkan kekerasan, setiap orang pasti bisa melakukannya."

Di antara tipu daya yang mengandung ketidakjelasan dan pelakunya dicela adalah tipu daya yang penuh kebohongan untuk menutup pintu perceraian.

4. Seorang mufti sebaiknya tidak memberikan fatwa pada saat sikapnya berubah, hatinya sibuk, dan tidak dapat berpikir jernih, seperti kondisi marah, lapar, haus, sedih, sangat bahagia, mengantuk, bosan, panas yang mengganggu atau penyakit yang menyakitkan, saat menahan hadats, serta setiap kondisi yang menyibukkan hatinya dan tidak normal. Apabila dia memberikan fatwa dalam kondisi-kondisi seperti ini sedangkan dia berpendapat bahwa ia tidak akan keluar dari kebenaran, maka ia diperbolehkan memberikan fatwa, walaupun ia memberikan taruhan.

5. Orang yang bersedia memberikan fatwa diberikan pilihan untuk meminta derma. Ia diperbolehkan mengambil rezeki dari baitul mal, kecuali ditentukan atasnya dan ia mempunyai kecukupan. Karena menurut pendapat yang paling *shahih*, dalam kondisi seperti ini adalah haram baginya meminta derma. Apabila dia sudah mempunyai rezeki, maka ia tidak diperkenankan mengambil upah sama sekali. Jika ia tidak mempunyai rezeki, maka menurut pendapat yang paling *shahih*, ia tidak boleh mengambil upah dari orang-orang yang diberinya fatwa seperti halnya seorang hakim.

   Syaikh Abu Hatim Al Qazwaini dari sahabat kami berkilah dengan berkata, "Dia boleh berkata, 'Aku berkewajiban memberimu fatwa. Sedangkan menuliskannya tidak. Jika engkau memberi upah untuk menuliskannya, maka itu diperbolehkan'."

Ash-Shaimari dan Al Khathib berkata, "Andaikata penduduk negeri sepakat memberikan gaji kepada mufti dari harta mereka supaya ia bisa berkonsentrasi dalam memberikan fatwa kepada mereka, maka itu diperbolehkan."

Adapun tentang masalah hadiah, Abu Mudhaffar As-Sam'ani berkata, "Ia boleh menerimanya. Lain dengan hakim. Karena ia wajib memberikan keputusan."

Abu Amr berkata, "Semestinya dia haram menerimanya, jika itu adalah suapan agar ia memberikan fatwa kepadanya sesuai dengan apa yang dikehendakinya seperti yang terjadi pada hakim dan segala hal yang tidak ada penggantian."

Al Khathib berkata, "Seorang penguasa harus menentukan gaji orang yang diangkat untuk mengajari fikih dan memberikan fatwa hukum, agar dia tidak perlu lagi mencari pekerjaan. Gaji tersebut dapat diambil dari baitul mal. Diriwayatkan dengan sanadnya bahwa Umar bin Khaththab RA memberikan 100 dinar setiap tahun kepada setiap orang yang termasuk dalam kategori ini."

6. Ia tidak boleh memberikan fatwa berkenaan dengan masalah sumpah, pengakuan, dan masalah semisalnya yang berkaitan dengan bahasa, kecuali ia termasuk penduduk negeri bahasa tersebut atau ia adalah orang yang bisa memahami maksud mereka dari bahasa yang mereka gunakan dan adat mereka dalam bahasa tersebut.

7. Orang yang fatwanya adalah nukilan dari madzhab imam tertentu — jika ia berpedoman pada beberapa kitab— ia hanya boleh berpedoman pada kitab yang sudah pasti ke-*shahih*-annya dan kitab tersebut adalah madzhab imam itu. Apabila dia meyakini bahwa asli kitab tersebut memiliki ciri seperti itu, akan tetapi salinan itu bukanlah salinan yang dapat dijadikan pegangan, maka ia harus membandingkannya dengan beberapa salinannya yang sesuai.

   Dalam beberapa kasus terkadang timbul kepercayaan dari salinan yang tidak dapat dipercaya ketika dia melihat susunan katanya yang teratur, sedangkan ia adalah orang yang pandai dan cerdas, tempat yang

digugurkan jelas baginya dan dirubah berdasarkan pengalamannya.

Apabila dia hanya mendapati salinan yang tidak dapat dipertanggung jawabkan ini, maka Abu Amr berkata, "Ia harus melihat, jika ia mendapatinya sesuai dengan dasar-dasar madzhab, dan ia adalah orang yang layak untuk mengeluarkan semisal itu dalam madzhab —andaikata ia memang tidak mendapatinya diriwayatkan—, maka ia boleh memberikan fatwa dengannya. Jika dia ingin menceritakan dari orang yang mengatakannya, maka ia tidak boleh mengatakan, 'Asy-Syafi'i berkata seperti ini'. Sebaiknya ia mengatakan, 'Aku dapati dari Asy-Syafi'i seperti ini'. atau 'Telah sampai padaku darinya'. Jika ia bukanlah orang yang cakap untuk mengeluarkan hal semacam itu, maka itu tidak boleh baginya. Karena metode yang digunakannya hanya murni menukil dan tidak terdapat apa yang memperbolehkannya untuk itu. Ia boleh menyebutkannya dengan mengutarakan keadaannya, bukan untuk memberikan fatwa, dengan berkata, 'Aku mendapatinya dalam salinan kitab ini', dan semisal itu."

Menurutku (An-Nawawi): Seorang mufti madzhab Asy-Syafi'i tidak diperbolehkan hanya membatasi diri dengan satu kitab, dua kitab, atau semacam itu dari kitab-kitab para ulama terdahulu dan mayoritas ulama kontemporer apabila ia hanya berpedoman pada penukilan. Karena, ada banyak perbedaan pendapat yang terjadi di antara mereka dalam hal peneguhan dan pengunggulan.

Mufti ini hanya menukil madzhab Asy-Syafi'i sedangkan dia tidak mempunyai keyakinan bahwa apa yang disebutkan dalam dua kitab itu adalah madzhab Asy-Syafi'i atau pendapat yang kuat dari madzhab Asy-Syafi'i, karena adanya perbedaan pendapat di antara keduanya. Ini adalah persoalan yang tidak diragukan lagi bagi orang yang akrab dengan madzhab ini. Bahkan, terkadang terdapat sekitar sepuluh penulis yang memastikan ke-*shahih*-an suatu kasus, padahal ia adalah *syadz* (menyimpang dari pendapat umum) apabila dinisbatkan kepada pendapat yang kuat dari madzhab ini. Pendapat ini bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama dan mungkin bertentangan dengan literatur

Asy-Syafi'i atau beberapa literatur miliknya. Dalam kitab syarh ini, Anda akan melihat contoh-contohnya. Aku berharap apabila kitab ini telah selesai,[57] akan memberikan informasi cukup dari kitab-kitab yang lain. Dan dengannya madzhab Asy-Syafi'i dapat dikenal dengan jelas.

8. Jika dia memberikan fatwa tentang suatu peristiwa kemudian terjadi peristiwa serupa, maka apabila ia menuturkan fatwa yang pertama disertai dengan dalilnya yang disandarkan kepada pokok syariat jika ia adalah *mufti mustaqil,* dan disandarkan kepada madzhabnya jika ia adalah *mufti muntasib* (mufti yang dinisbatkan kepada madzhab tertentu), maka ia bisa memberikan fatwa dengan hal itu tanpa perlu melihat lagi. Jika dia menuturkannya tanpa menyebutkan dalilnya dan tidak timbul apa yang mengharuskannya menarik kembali fatwanya, maka ada yang mengatakan bahwa ia boleh memberikan fatwa dengan itu. Yang benar adalah bahwa ia harus menilik kembali. Serupa dengan itu adalah persoalan seorang hakim yang memberikan keputusan berdasarkan ijtihadnya kemudian terjadi suatu masalah.

   Juga, kasus memperbarui permintaan dalam tayammum dan kasus ijtihad dalam menentukan arah kiblat. Dalam kedua kasus ini terdapat dua pandangan. Al Qadhi Abu Thayyib[58] dalam kitab *At-Ta'liq* di akhir bab menghadap kiblat berkata, "Jika terjadi suatu kasus pada orang awam, maka ia harus menanyakannya. Jika terjadi lagi kasus serupa, maka ia harus menanyakannya kembali menurut pendapat yang paling *shahih*. Kecuali apabila kasus tersebut terjadi berulang kali dan berat baginya menanyakannya kembali. Jika terjadi demikian, maka ia tidak wajib menanyakannya. Cukup baginya pertanyaan yang pertama karena adanya kesulitan."

---

[57] Impian An-Nawawi adalah kitab ini selesai hingga dapat mencukupkan dari seluruh kitab, akan tetapi begitulah taqdir Allah SWT. Aku harap syaikh akan tenang, juga para penulis lainnya, dengan sempurnanya kitab ini dengan tulisan Muhammad Najib Al Muthi'i.

[58] Abu Thayyib Thahir bin Abdullah bin Thahir bin Umar Ath-Thabari. Ia adalah ahli fikih Asy-Syafi'i yang dilahirkan di Amil pada tahun 348 H, dan meninggal di Baghdad pada tahun 450 H. Ibnu Khalkan menyebutkan bahwa ia dinisbatkan pada Thabristan.

9. Seorang mufti tidak seharusnya hanya cukup dengan hanya berkata, "Dalam kasus ini terdapat perbedaan pendapat", "Dalam kasus ini terdapat dua pendapat", "Dalam kasus ini terdapat dua pandangan", "Dalam kasus ini terdapat dua riwayat", atau "Kembali kepada pendapat Al Qadhi", dan semisal itu. Ini bukanlah jawaban. Maksud dari orang yang meminta fatwa adalah keterangan yang jelas tentang apa yang harus dilakukan. Seorang mufti harus memastikan pendapat yang paling kuat (*rajih*). Apabila dia tidak mengetahuinya, maka dia harus berdiam diri hingga tampak jelas permasalahannya, atau ia tidak memberikan fatwa sama sekali, seperti yang dilakukan oleh golongan sahabat besar yang tidak bersedia memberikan fatwa tentang masalah orang yang melanggar sumpahnya karena lupa.

Permasalahan yang Berkaitan dengan Etika Berfatwa

1. Seorang mufti harus menerangkan jawaban dengan jelas sehingga tidak ada kerancuan dan menyingkat jawaban secara lisan. Jika dia tidak memahami bahasa orang yang meminta fatwa, maka cukup baginya terjemahan oleh satu orang yang dapat dipercaya, karena itu merupakan kabar. Ia juga boleh memberikan jawaban secara tertulis, walaupun tulisan tersebut agak berisiko. Al Qadhi Abu Hamid[59] sering melarikan diri dari memberikan fatwa tentang masalah tambalan.

   Ash-Shaimari berkata, "Tidaklah etis bertanya dengan menggunakan tulisan mufti. Sedangkan dengan dikte dan koreksinya, maka itu akan menjadi praktis."

   Syaikh Abu Ishak Asy-Syirazi terkadang menulis pertanyaan di atas kertasnya kemudian dia baru menulis jawaban. Apabila pada kertas tersebut terdapat beberapa persoalan, maka yang paling baik adalah

---

[59] Ia adalah Al Qadhi Ahmad bin Amir bin Basyar bin Hamid yang dijuluki Abu Hamid Al Marwarudzi. Ia meninggal pada tahun 362 H. Ia belajar fikih dari Abu Ishak Al Mirwazi. Ia sempat menulis *Al Jami' Fi Al Madzhab* dan *Syarh Mukhtashar Al Muzani*. Ia singgah di Bashrah dan belajar di sana. Para ulama fikih Bashrah mengambil riwayat darinya. Di antara muridnya adalah Abu Hayyan At-Tauhidi.

mengurutkan jawaban berdasarkan urutan pertanyaan. Jika mufti tidak mengurutkan jawaban, itu tidak masalah. Itu serupa dengan makna firman Allah SWT,

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾

"Pada hari yang di waktu itu ada muka yang putih berseri, dan ada pula muka yang hitam muram. Adapun orang-orang yang hitam muram mukanya (kepada mereka dikatakan), 'Kenapa kamu kafir sesudah kamu beriman?' Karena itu rasakanlah adzab disebabkan kekafiranmu itu." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 106)

Apabila dalam persoalan tersebut terdapat perincian yang jawabannya tidak dapat dikatakan, maka itu adalah salah. Ia bisa meminta penjelasan rinci kepada orang yang bertanya pada saat dia datang. Ia bisa menuliskan pertanyaan tersebut pada kertas yang lain, kemudian menjawabnya. Ini lebih baik dan lebih aman. Ia juga bisa mencukupkan dengan hanya menjawab salah satu bagian pertanyaan apabila dia mengetahui bahwa bagian itulah yang terjadi pada si penanya. Dia bisa mengatakan, "Ini jika masalahnya seperti itu." Ia juga bisa menjawab beberapa bagian secara rinci dengan menyebutkan hukum masing-masing bagian. Akan tetapi, ini tidak disukai oleh Abul Hasan Al Qabisi, salah satu di antara para imam madzhab Maliki, dan lainnya.

Para ulama berkata, "Ini adalah ajaran bagi manusia durhaka."

Apabila seorang mufti tidak mendapati orang yang bisa ditanya, maka ia dapat memerinci beberapa kategori jawaban tersebut dan berijtihad sendiri dalam menerangkannya.

2. Dia tidak berhak menulis jawaban atas apa yang diketahuinya dari realita, jika dalam kertas yang diajukan tidak tercantum hal itu. Akan tetapi, ia hanya cukup menulis jawaban bagi pertanyaan yang ada di kertas. Apabila dia ingin menjawab apa yang tidak tercantum di kertas, maka dia harus mengatakan, "Jika persoalannya seperti ini, maka jawabannya adalah seperti ini."

Para ulama menganjurkan agar seorang mufti menambahi apa yang berada di kertas dengan hal-hal yang dibutuhkan oleh si penanya yang berkaitan dengan permasalahannya. Ini berdasarkan hadits,

هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ اَلْحِلُّ مَيْتَتُهُ.

"Ia (laut) suci airnya dan halal bangkainya."[60]

3. Jika orang yang meminta fatwa adalah orang yang tingkat pemahamannya rendah, maka ia harus berbelas kasih padanya dan bersabar dalam memahami pertanyaannya dan memberikan pemahaman atas jawabannya, karena pahalanya adalah besar.

4. Seorang mufti harus memikirkan yang tertulis pada kertas tersebut dengan seksama hingga mendapatkan pemahaman yang paling mantap karena pokok pertanyaan terletak pada akhir tulisannya. Terkadang seluruh pokok permasalahannya terkait dengan kata-kata akhirnya dan dia melalaikannya.

   Ash-Shaimari berkata, "Sebagian ulama berkata, 'Ia seyogyanya memandang persoalan yang mudah seperti persoalan yang sulit agar ia terbiasa'."

   Muhammad bin Al Hasan[61] melakukan hal ini. Apabila dia mendapati kata-kata yang tidak jelas, maka ia harus bertanya kepada orang yang meminta fatwa mengenainya, titik dan harakatnya. Begitu juga ketika dia mendapati adanya kesalahan serius yang dapat merubah makna, maka ia harus membenarkannya. Apabila dia melihat adanya kekosongan di tengah baris atau di akhirnya, maka ia harus mengisinya karena ada kemungkinan si penanya bermaksud menyakiti mufti dengan

---

[60] HR. Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Ibnu Majah, dan Ibnu Abu Syaibah dari hadits Abu Hurairah RA.

[61] Abu Abdullah Muhammad bin Al Hasan bin Farqad Asy-Syaibani. Seorang ahli fikih, sahabat Abu Hanifah. Asalnya dari desa di dekat Damaskus di tengah-tengah Al Ghauthah yang bernama Harsata. Ia dilahirkan di Wasith dan tumbuh di Kufah. Ia menghadiri pertemuan Abu Hanifah kemudian belajar fikih dari Abu Yusuf. Ia meninggal pada tahun 189 H di Ranbawaih, salah satu perkampungan Ar-Ray.

menuliskan pada tempat yang kosong setelah fatwanya apa yang dapat merusaknya, seperti yang menimpa Al Qadhi Abu Hamid Al Marwarudzi.

5. Ia dianjurkan membacakannya kepada orang-orang yang menghadirinya dari orang-orang yang layak untuk itu. Ia bisa bermusyawarah dan berdiskusi dengan mereka dengan lemah lembut dan proporsional, meskipun mereka berada di bawahnya atau para muridnya. Ini bermaksud mengikuti para salaf dan mengharapkan tampaknya apa yang terkadang tidak jelas baginya, kecuali di dalamnya terdapat sesuatu yang tidak patut ditampakkan, atau si penanya lebih meminta agar tidak dipublikasikan, atau jika ia disebarkan menimbulkan kerusakan.

6. Ia harus menulis jawaban dengan tulisan yang jelas dan normal. Ia harus proporsional dalam menulisnya antara meluaskan dan menyempitkannya. Ungkapannya juga harus jelas dan benar hingga bisa dipahami oleh manusia secara umum dan tidak dipandang remeh oleh orang-orang tertentu. Sebagian mereka menganjurkan agar pena dan tulisannya tidak berbeda karena dikhawatirkan adanya pemalsuan, juga agar tulisannya tidak rancu.

   Ash-Shaimari berkata, "Sedikit sekali terjadi pemalsuan terhadap seorang mufti, karena Allah SWT telah menjaga persoalan agama."

   Jika telah selesai menulis jawaban, ia harus mengoreksinya kembali karena khawatir di dalamnya terdapat kesalahan atau adanya cacat pada sebagian persoalan yang ditanyakan.

7. Jika ada persoalan yang melintas, menurut tradisi masa lalu dan masa kini, ia bisa ditulis di sudut kiri kertas.

   Ash-Shaimari dan lainnya berkata, "Jika dia menulis di tengah kertas atau pun di pinggirnya, dia tidak akan dicela."

   Ia tidak boleh menulis di atas *basmalah*, dan dia dianjurkan berdoa ketika hendak memberikan fatwa.

   Diceritakan dari Makhul RA dan Malik RA bahwa mereka berdua tidak memberikan fatwa hingga mereka berkata, "Tiada daya dan

kekuatan kecuali dengan Allah."

Dianjurkan pula memohon perlindungan dari syetan, mengucapkan *basmalah* dan *hamdalah*, serta shalawat kepada Nabi Muhammad SAW.

Selain itu, ia hendaknya membaca, *"Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku."*[62] (Qs. Thaahaa [20]: 25)

Ash-Shaimari berkata, "Kebiasaan mereka adalah memulai fatwa mereka dengan mengatakan, 'Jawabannya adalah, *wabillahi at-taufiq*', sedangkan lainnya tidak mengucapkan itu. Apabila dia melakukan hal itu pada kasus-kasus yang panjang dan mengandung beberapa pasal, dan ia dibuang pada lainnya. Ini merupakan satu pandangan."

Menurutku (An-Nawawi): Yang dipilih adalah mengucapkan hal itu secara mutlak. Yang paling baik adalah memulai dengan bacaan *hamdalah* berdasarkan hadits,

كُلُّ أَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لاَ يُبْدَأُ بِالْحَمْدِ لِلّٰهِ فَهُوَ أَجْذَمُ.

"Setiap perkara penting yang tidak dimulai dengan hamdalah, maka ia akan terputus dari keberkahan."[63]

Ia seyogyanya mengatakan secara langsung dan menuliskannya.

Ash-Shaimari berkata, "Dia tidak boleh lupa mengakhiri jawabannya dengan ucapan, *'Wabillahi at-taufiq'*, atau *'Wallahu a'lam'*, atau *'Wallahul muwaffiq'*."

Dia juga berkata, "Tidak jelek apabila dia mengucapkan, 'Jawabannya menurut kami', 'Menurut pendapat kami', 'Yang kami katakan', 'Kami berpendapat', atau 'Kami memandangnya seperti ini', karena ia adalah orang yang layak untuk itu."

Selain itu, dia pun berkata, "Jika orang yang bertanya lupa mendoakan mufti atau mengucapkan shalawat atas Rasulullah SAW, maka pada

---

[62] Ini adalah ayat yang pendek. Sehingga seakan-akan nampak seperti satu ayat.

[63] HR. An-Nasa'i dan Ibnu Hibban dari Abu Hurairah.

akhir fatwa mufti bisa membubuhi hal itu dengan tulisannya, karena adat berlaku demikian."

Apabila dia mengakhiri jawaban dengan ucapan, *Wallahu a'lam* dan semisalnya seperti tadi, maka setelahnya dia dianjurkan menulis, "Ditulis oleh fulan" atau "Fulan bin fulan fulani" dengan menisbatkannya pada kabilah, negara, atau ciri yang dikenal. Kemudian dia menulis, "Asy-Syafi'i" atau "Al Hanafi" misalnya. Jika dia terkenal dengan namanya atau lainnya, maka tidak masalah menyingkatnya dengan nama tersebut."

Ash-Shaimari berkata, "Sebagian mereka berpendapat bahwa seorang mufti semestinya menulis dengan pena tinta cair bukan dengan pena tinta karena khawatir tergosok."

Selain itu, dia juga berkata, "Yang dianjurkan adalah pena tinta, bukan yang lain."

Tidak ada pengkhususan salah satu dari keduanya dalam hal ini. Lain dengan penulisan ilmu. Dalam hal ini yang dianjurkan adalah menggunakan pena tinta, karena ia diharapkan agar bisa lebih awet. Pena tinta itu lebih awet.

Ash-Shaimari berkata, "Jika fatwa tersebut berkenaan dengan penguasa, maka seorang mufti seyogyanya mendoakannya dengan mengucapkan, 'Dan atas penguasa atau raja, semoga Allah memperbaiki keadaannya', 'Semoga Allah meneguhkan maksudnya', 'Semoga Allah memperbaiki dengannya', atau 'Semoga Allah menolongnya.' Jangan pernah mengucapkan, 'Semoga Allah memperpanjang umur Anda'. Karena itu bukanlah termasuk kata-kata salaf."

Abu Ja'far An-Nuhas dan lainnya meriwayatkan kesepakatan para ulama atas makruhnya mengucapkan, "Semoga Allah memperpanjang umurmu." Sebagian mereka berpendapat, "Itu adalah penghormatan orang-orang zindiq."

Di dalam *Shahih Muslim*[64] disebutkan bahwa dalam hadits Ummu

---

[64] Dalam kitab *Shahih Muslim*, Ummu Habibah RA mempunyai tiga hadits, yaitu: (1)

Habibah RA terdapat isyarat bahwa lebih baik tidak mendoakan dengan kehidupan yang lama dan yang serupa dengan itu.

8. Seorang mufti sebaiknya meringkas jawabannya hingga dapat dipahami oleh kebanyakan manusia secara umum.

   Penulis *Al Hawi* berkata, "Dia bisa mengatakan, 'Boleh' atau 'Tidak boleh', 'Benar' atau 'Salah'."

   Gurunya Ash-Shaimari menceritakan dari gurunya Al Qadhi Abu Hamid bahwa ia meringkas jawaban seringkas mungkin. Jika ia dimintai fatwa tentang suatu persoalan yang berakhir dengan pertanyaan, "Boleh atau tidak?" maka ia menulis, "Tidak. *Wabillahi at-taufiq*."

9. Ash-Shaimari dan Al Khathib berkata, "Apabila dia ditanya tentang seseorang yang mengatakan, 'Aku lebih benar daripada Muhammad bin Abdullah', atau 'Shalat itu hanyalah permainan', dan semisal itu, maka ia tidak boleh bergegas mengatakan, 'Orang ini darahnya halal', atau 'Ia wajib dibunuh'. Akan tetapi, ia bisa mengatakan, 'Jika ini benar berdasarkan pengakuannya atau dengan adanya bukti, maka penguasa bisa menyuruhnya bertobat. Jika ia bertobat, maka tobatnya bisa diterima. Jika ia tidak mau bertobat, maka ia bisa ditindak begini dan begini. Ia harus serius dalam hal itu dan memenuhinya'."

   Selain itu, dia berkata, "Apabila ia ditanya berkenaan dengan seseorang yang membicarakan sesuatu yang mengandung beberapa intepretasi, yang sebagiannya bisa dikafirkan dan sebagian yang lain tidak sampai membuatnya kafir, maka dia bisa menjawab, 'Si penanya ini harus ditanya. Jika dia mengatakan, "Aku bermaksud begini", maka jawabannya adalah begini'. Jika ia ditanya tentang orang yang membunuh atau mencopot sebuah mata atau lainnya, maka ia harus

---

dalam pembahasan tentang shalat, *"Barangsiapa melaksanakan shalat setiap hari sebanyak dua belas rakaat selain shalat fardhu, maka Allah akan membangun untuknya satu rumah di surga,"* (2) dalam pembahasan tentang talaq, *"Tidak boleh berduka lebih dari tiga hari,"* dan (3) dalam pembahasan tentang nikah, *"Nikahilah saudariku putri Abu Sufyan."* Aku tidak mengetahui hadits manakah yang dimaksud.

berhati-hati. Ia harus menyebutkan seluruh syarat yang mewajibkan *qishash.*[65] Jika dia ditanya tentang orang yang melakukan suatu tindakan yang mewajibkan *ta'zir*[66], maka ia bisa menyebutkan tata cara melakukan *ta'zir* dengan mengatakan, 'Penguasa bisa memukulnya dengan cara begini dan begini', dan tidak lebih dari itu."

Ini adalah pendapat Ash-Shaimari, Al Khathib, dan lainnya.

Abu Amr berkata, "Jika dia menulis, 'Ia harus di-*qishash* atau di-*ta'zir* dengan syaratnya', tidaklah bersifat mutlak. Akan tetapi, membatasinya dengan syaratnya dapat mendorong seorang wali untuk menanyakan syaratnya. Menerangkannya itu lebih baik."

10. Apabila tempat untuk menulis jawaban terlalu sempit, ia sebaiknya tidak menulis pada kertas yang lain karena dikhawatirkan terjadi penipuan. Karena itulah para ulama berkata, "Ia bisa menyambung jawabannya pada akhir baris dan tidak membiarkan adanya kekosongan, agar si penanya tidak menambahinya dengan sesuatu yang dapat merusaknya. Apabila tempat jawaban adalah kertas yang direkatkan, maka ia bisa menulis di atas rekatan. Andaikata kertas bagian dalam terlalu sempit dan dia menulis jawaban di luarnya, maka dia bisa menulisnya pada bagian atasnya, kecuali jika ia mulai menulis dari bagian bawahnya yang bersambung dengan permohonan fatwa kemudian tempat itu menjadi sempit, maka pada saat itu ia bisa meneruskannya pada bagian bawah luarnya supaya jawabannya tidak terputus. Sebagian dari mereka memilih menulis di bagian luarnya, tidak pada bagian pinggirnya.

    Pilihan Ash-Shaimari dan lainnya adalah bahwa bagian pinggir lebih baik daripada bagian luar. Ash-Shaimari dan lainnya berkata, "Masalah itu serupa."

---

[65] *Qishash* adalah hukuman yang dijatuhkan setimpal dengan perbuatan dosa yang dilakukan terhadap orang lain.

Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *al qishash.*

[66] *Ta'zir* adalah hukuman yang dijatuhkan sebagai pelajaran bagi pelaku dosa agar jera atau tidak kembali melakukan dosa tersebut.

Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *at-ta'zir.*

11. Apabila mufti melihat bahwa jawabannya bertentangan dengan kehendak orang yang meminta fatwa dan ia tidak rela terhadap tulisannya di kertasnya, maka ia bisa membatasi jawabannya secara lisan. Ia harus berhati-hati terhadap kecondongan fatwanya kepada orang yang meminta fatwa atau lawannya.

    Bentuk-bentuk kecondongan sangat banyak dan jelas. Di antaranya adalah dalam jawabannya, ia menulis apa yang menyenangkan si penanya dan meninggalkan apa yang tidak disukainya. Dalam beberapa kasus, tuduhan dan bukti-bukti ia tidak boleh memulai dengan tata cara melepaskan diri darinya. Jika salah seorang dari mereka bertanya kepadanya, "Dengan apakah tuduhan begini dan begini bisa ditolak? atau bukti ini bisa ditolak?", maka ia tidak harus menjawabnya, agar tidak sampai menyebabkan pengguguran hak. Ia bisa memulai dengan bertanya tentang keadaan yang dituduhkan. Apabila ia telah menjelaskannya, ia akan mengetahui apa yang menjadi motivasi dan yang bukan motivasi.

    Ash-Shaimari berkata, "Jika seorang mufti melihat adanya solusi bagi si penanya yang bisa ditunjukkan kepadanya, maka ia sebaiknya memperingatkannya, yakni selama tidak berbahaya bagi lainnya."

    Dia juga berkata, "Seperti halnya orang yang bersumpah tidak akan memberikan nafkah kepada istrinya selama sebulan, dia bisa berkata, 'Ia bisa memberinya mas kawinnya sebagai utang atau jual beli kemudian dia bisa melepaskannya'. Begitu juga seperti kasus yang diceritakan bahwa seseorang pernah berkata kepada Abu Hanifah, 'Aku bersumpah bahwa aku telah berhubungan dengan istri aku pada siang hari bulan Ramadhan, dan aku tidak berbuat kekufuran ataupun maksiat'. Maka beliau berkata, 'Bepergianlah dengannya'."

12. Ash-Shaimari berkata, "Jika seorang mufti berpendapat bahwa kemaslahatan terletak pada pemberian fatwa yang keras kepada orang awam, sedangkan ia adalah orang yang tidak menganggap zhahirnya dan ia mempunyai intepretasi, maka hal itu diperbolehkan sebagai bentuk nasehat untuknya. Hal ini seperti yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas

RA, bahwa beliau pernah ditanya tentang seorang pembunuh yang bertobat, maka ia menjawab, 'Tidak ada tobat baginya'. Ketika orang lain bertanya, ia menjawab, 'Ia bisa bertobat'. Dia berkata, 'Adapun orang yang pertama, aku melihat di matanya ada kehendak untuk membunuh, maka aku melarangnya. Sedangkan orang yang kedua, maka ia datang dalam keadaan tunduk karena telah membunuh dan itu tidak membuatnya putus asa'."

Ash-Shaimari berkata, "Begitu juga ketika seseorang bertanya kepadanya, 'Apabila aku membunuh budakku, apakah aku akan mendapatkan hukum qishash?' maka ia bisa dengan tenang mengatakan, 'Jika engkau membunuh budakmu, maka kami akan membunuhmu'. Diriwayâtkan dari Nabi SAW,

مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ.

'Barangsiapa membunuh budaknya, maka kami akan membunuhnya'."[67]

Juga, karena pembunuhan mempunyai beberapa arti. Dia berkata, "Andaikata ia ditanya tentang mencaci sahabat, apakah itu mewajibkan hukuman mati?" Maka dengan tenang dia bisa menjawab, "Diriwayatkan dari Rasulullah SAW bahwa beliau bersabda,

مَنْ سَبَّ أَصْحَابِي فَاقْتُلُوهُ.

'Barangsiapa mencaci para sahabatku, maka bunuhlah ia'.

Dia bisa melakukan semua ini sebagai nasehat bagi seluruh manusia dan bagi orang yang memiliki sedikit rasa keberagamaan dan

---

[67] HR. Keempat pemilik *As-Sunan* dan Ahmad dalam *Musnad*-nya.

At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits *gharib*."

Menurutku, seluruh riwayatnya dari Hasan Al Bashri dari Samurah bin Jundub. Pada pendengaran Hasan dari Samurah terdapat perbedaan yang terkenal.

Al Bukhari berkata, "Ali bin Al Madini berkata, 'Pendengaran Hasan dan Samurah adalah *shahih*'. Dan ia mengambil haditsnya, *'Barangsiapa membunuh budak, maka kami akan membunuhnya'."*

keperwiraan."[68]

13. Pada saat banyak kertas terkumpul di hadapannya, seorang mufti harus mendahulukan yang datang lebih dahulu, seperti yang dilakukan oleh hakim ketika memutuskan pertikaian.

    Hal ini terjadi pada masalah yang wajib diberikan fatwa. Apabila mereka berada dalam kondisi yang sama atau ia tidak mengetahui siapa yang lebih dahulu, maka bisa diadakan undian. Menurut pendapat yang *shahih*, ia boleh mendahulukan wanita dan musafir yang mengalami perjalanan berat. Jika ia menunda jawaban, maka mereka akan mengalami kesengsaraan karena akan tertinggal dari teman-temannya, dan semisal kasus itu. Kecuali apabila para musafir dan wanita tersebut berjumlah banyak yang apabila mereka didahulukan, maka yang lain akan tertimpa banyak bahaya. Jika terjadi demikian, maka bisa kembali diadakan undian untuk menentukan siapa yang lebih dahulu. Kemudian dia tidak boleh mendahulukan seseorang kecuali dalam satu fatwa.

14. Ash-Shaimari dan Abu Amr berkata, "Jika dia ditanya tentang harta warisan, maka adat tidak menyaratkan keadaan ahli waris tidak boleh seorang budak, orang kafir, pembunuh, dan lainnya dari hal-hal yang mencegah mewaris. Akan tetapi, perkataan yang mutlak memiliki makna seperti itu. Lain halnya jika para saudara laki-laki, saudara perempuan, paman, dan anak laki-laki mereka dikatakan secara mutlak, maka pada saat menjawabnya ia harus mengatakan, 'Diriwayatkan dari ayah dan ibu', 'dari ayah', atau 'dari ibu'. Jika ia ditanya tentang masalah '*Aul* seperti Al Minbariyah,[69] yaitu istri, kedua orang tua, dan dua anak perempuan', maka ia tidak boleh mengatakan, 'Istri mendapatkan seperdelapan, dan bukan sepersembilan, karena itu tidak dikatakan oleh seorang salaf pun'. Akan tetapi, ia bisa mengatakan, 'Ia

---

[68] Menurutku, ini jika diketahui bahwa ia tidak melakukan apa yang dikatakannya. Namun jika diketahui, seperti andaikata si penanya adalah seorang pemimpin atau semisalnya, maka ia tidak boleh menjawabnya kecuali dengan apa yang diyakininya tentang persoalan tersebut.

[69] Kami telah menjelaskannya dalam pembahasan tentang Faraidh, jld. XIV.

mendapatkan seperdelapan berdasarkan masalah *Aul*, yaitu tiga bagian dari dua puluh tujuh bagian. Yang pertama adalah tiga bagian dari dua puluh tujuh'.

Ia juga bisa mengatakan seperti yang dikatakan oleh amirul mukminin Ali bin Abu Thalib RA, 'Seperdelapannya menjadi sepersembilan'. Apabila di antara orang-orang yang disebutkan pada kertas permohonan fatwa terdapat orang yang tidak mendapatkan warisan, maka ia bisa menerangkan kegugurannya dengan berkata, 'Si fulan gugur'. Jika kegugurannya terjadi dalam satu kondisi dan bukan kondisi yang lain, ia bisa mengatakan, 'Si fulan gugur dalam kondisi ini', atau yang serupa dengan itu, agar tidak disangka bahwa ia tidak mendapatkan warisan pada saat itu.

Jika ia ditanya tentang para saudara laki-laki dan para saudara perempuan, atau para putra laki-laki dan para putri perempuan, maka tidak seyogyanya ia mengatakan, 'Bagian laki-laki dua kali bagian perempuan'. Karena itu terkadang menyulitkan orang awam. Akan tetapi, ia bisa mengatakan, 'Harta tinggalan mayat dibagi menjadi begini dan begini bagian. Masing-masing laki-laki mendapatkan bagian begini dan begini, sedangkan masing-masing perempuan mendapatkan bagian begini dan begini'."

Ash-Shaimari berkata, "Syaikh berkata, 'Kami mendapati bahwa ada yang sakit hati dengan penyamaan bagian, karena ia adalah lafazh Al Qur`an dan sangat sedikit yang maknanya samar bagi seseorang'.

Seyogyanya dalam menjawab masalah-masalah *munasakhat* ia harus ekstra hati-hati. Dalam hal itu, ia seharusnya mengatakan, "Si fulan mendapatkan bagian warisan segini dan segitu dari ayahnya, kemudian dari saudaranya'."

Ash-Shaimari juga berkata, "Sebagian dari mereka memilih mengatakan, 'Si fulan mendapatkan bagian segini. Warisannya dari ayahnya segini, dan dari ibunya segini'. Semua ini bermakna serupa."

Ash-Shaimari dan lainnya berkata, "Baik juga jika ia mengatakan, 'Harta tinggalan, setelah dikeluarkan apa yang wajib ditunaikan seperti utang

piutang atau wasiat jika ada, maka ia harus dibagi'."

15. Apabila seorang mufti melihat kertas permohonan fatwa dan di dalamnya terdapat tulisan orang lain yang layak memberikan fatwa dan tulisannya sesuai dengan pendapatnya, maka Al Khathib dan lainnya berkata, "Ia bisa menulis di bawah tulisannya, 'Inilah jawaban yang benar'. Itulah pendapatku. Dia juga bisa menulis, 'Jawaban aku seperti ini'. Jika mau, ia bisa menuturkan hukum tersebut dengan ungkapan yang lebih ringkas daripada ungkapan yang ditulis."

    Jika di dalamnya dia melihat tulisan orang yang tidak layak memberikan fatwa, maka Ash-Shaimari berkata, "Ia tidak boleh memberikan fatwa bersamanya, karena itu mengandung penetapannya terhadap kemungkaran. Akan tetapi, ia bisa menimpa tulisan tersebut atas perintah pemilik kertas. Walaupun ia tidak meminta izin kepadanya pada tingkat ini, itu diperbolehkan. Bahkan, ia tidak boleh mengambil kertas tersebut kecuali atas izin pemiliknya. Ia diperbolehkan memarahi si penanya dan memberitahukan kejelekan yang dibawanya. Ia perlu memberitahunya bahwa ia wajib mencari orang yang layak memberikan fatwa dan meminta fatwa dari orang yang layak.

    Jika ia melihat nama yang tak dikenalnya, ia bisa menanyakannya. Apabila ia masih belum mengenalnya, ia boleh tidak memberikan fatwa bersamanya karena khawatir terhadap apa yang telah kami sebutkan. Dalam kondisi seperti ini, sebagian dari mereka menulis di luarnya. Yang paling baik dalam kondisi seperti ini adalah mengisyaratkan kepada pemiliknya agar mencari kertas pengganti. Jika ia menolak, maka ia bisa menjawabnya secara lisan."

    Abu Amr berkata, "Jika ia khawatir terjadi fitnah karena menghapus fatwa orang yang tidak layak padahal ia tidak salah, maka ia bisa beralih dengan menolak memberikan fatwa bersamanya. Apabila fatwa-fatwanya lebih kuat kerena kekuatan kedudukannya berdasarkan pangkat, penipuan, atau lainnya, yang sekiranya penolakan mufti yang cakap untuk memberikan fatwa bersamanya bisa membahayakan orang-orang yang meminta fatwa, maka ia bisa memberikan fatwa

bersamanya, karena itulah yang paling ringan dari dua bahaya. Ia harus tetap berlaku sopan terhadap orang itu dalam menampakkan keterbatasannya kepada orang yang tidak mengetahuinya.

Jika dia mendapati fatwa orang yang layak untuk itu, sementara fatwa tersebut secara mutlak salah dan bertentangan dengan dalil yang pasti, atau secara pasti ia salah dalam madzhab orang yang diberikan fatwa, maka ia tidak boleh menolak memberikan fatwa dengan tidak memperingatkan kesalahannya apabila orang lain tidak cukup baginya. Bahkan ia harus mencelanya jika hal itu memungkinkan. Selain itu, ia bisa mengganti dan menyobek kertas tersebut atas izin pemiliknya, atau semisal itu. Sebagai gantinya, ia bisa menulis jawaban yang benar pada kesalahan tersebut.

Jika orang yang salah tersebut adalah orang yang layak memberikan fatwa, maka bagus juga apabila ia dikembalikan kepadanya dengan izin pemiliknya. Namun jika ia mendapati fatwa orang yang layak untuk memberikan fatwa dalam kertas tersebut bertentangan dengan pendapatnya, dan ia tidak bisa memastikan kesalahannya, maka ia bisa mencukupkan diri dengan menulis jawabannya sendiri. Ia tidak perlu mencoba menyalahkan fatwa orang lain dan menentangnya.

Penulis *Al Hawi* berkata, "Seorang mufti tidak diperkenankan menentang jawaban mufti lain dengan penolakan atau penyalahan, jika ia diminta untuk memberikan fatwa. Ia bisa menjawab dengan jawabannya yang sama atau berbeda."[70]

16. Apabila mufti tidak memahami pertanyaan sama sekali sedangkan si empunya kejadian tidak datang, maka Ash-Shaimari berkata, "Ia bisa menulis, 'Dalam penjelasan perlu ditambahi agar bisa dijawab', atau 'Aku tidak memahami apa yang berada di dalamnya hingga aku bisa

---

[70] Pada catatan pinggir salinan Al Adzra'i ditulis, "Saya katakan, 'Mungkin maksudnya jika jawabannya mengandung penafsiran. Adapun jika ia salah, maka pandanganya adalah memberikan peringatan agar fatwanya tidak diamalkan. Begitu juga, andaikata ia menuntut hukum seperti itu. Syaikh Izzuddin bin Abdus Salam melakukan ini.

menjawab'. Sebagian dari mereka berkata, 'Ia tidak perlu menulis apapun'. Aku melihat sebagian dari mereka menulis tentang hal ini, 'Si penanya diharapkan hadir agar kami bisa berbicara dengannya secara lisan'."

Al Khathib berkata, "Apabilah seorang mufti tidak memahami jawaban, maka ia sebaiknya menunjukkan orang yang meminta fatwa kepada mufti yang lain jika ada. Jika tidak ada mufti lain, maka ia bisa menahannya hingga ia mengetahui jawabannya."

Ash-Shaimari berkata, "Apabila dalam kertas permintaan fatwa terdapat beberapa masalah yang sebagiannya bisa dipahami sedangkan sebagian yang lain tidak bisa dipahami, atau ia memahami seluruhnya akan tetapi ia tidak menemukan jawaban untuk sebagiannya, atau sebagiannya membutuhkan pemikiran dan pembelajaran, maka ia bisa menjawab apa yang dikehendaki si penanya dan mendiamkan sisanya. Ia bisa mengatakan, 'Sisanya kami perlu memikirkannya atau mempelajarinya'."

17. Bukan hal yang diingkari bahwa seorang mufti boleh menyebutkan dalil dalam fatwanya apabila dalil tersebut adalah teks (nash) yang jelas dan ringkas.

Ash-Shaimari berkata, "Ia tidak perlu menyebutkan dalil ketika dia memberikan fatwa kepada orang awam. Dia bisa menyebutkannya ketika dia memberikan fatwa kepada seorang ahli fikih. Seperti pada kasus orang yang bertanya tentang pernikahan tanpa wali, yang baik adalah dia menjawab, 'Rasulullah SAW bersabda,

لاَ نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ.

"Tidak ada pernikahan kecuali dengan wali".

Atau ketika ia ditanya tentang merujuk wanita yang diceraikan setelah dicampuri, ia bisa menjawab, 'Ia dapat merujuknya. Allah SWT berfirman,

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ

"Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu".' (Qs. Al Baqarah [2]: 228)."

Dia juga berkata, "Menurut adat tidak berlaku bahwa ia harus menyebutkan metode ijtihadnya dalam memberikan fatwa, juga tata cara qiyas dan pengambilan dalil. Kecuali apabila fatwa tersebut berkaitan dengan keputusan seorang hakim, maka ia bisa memberikan isyarat terhadap metode ijtihad yang digunakan serta menunjukkan satu poin. Begitu juga, apabila ada orang lain yang salah memberikan fatwa dalam kasus itu, maka ia bisa melakukan hal ini untuk memperingatkan pendapatnya. Apabila dalam fatwanya terdapat kesamaran, maka yang baik adalah ia menunjukkan dalilnya."

Penulis *Al Hawi* berkata, "Dia tidak perlu menyebutkan dalil untuk membedakan antara fatwa dan karya ilmiah."

Dia berkata, "Andaikata diperkenankan melewati yang sedikit maka pasti diperkenankan melewati yang banyak. Dengan demikian seorang mufti akan menjadi seorang guru. Perincian yang kami sebutkan lebih baik daripada larangan mutlak yang disebutkan oleh penulis kitab *Al Hawi*. Dalam beberapa kasus, seorang mufti terkadang harus bersikap keras dan berlebih-lebihan. Misalnya dengan mengatakan, 'Ini adalah kesepakatan kaum muslimin', 'Aku tidak mendapati adanya perbedaan pendapat dalam hal ini', 'Barangsiapa yang menentang hal ini, maka ia telah menentang kewajiban dan menyimpang dari kebenaran', 'Ia telah berdosa dan fasiq', 'Penguasa harus menghukum orang ini dan tidak mengabaikan persoalan ini', serta ungkapan-ungkapan lain yang serupa sesuai dengan tuntutan kemaslahatan dan kondisi."

18. Syaikh Abu Amr berkata, "Apabila dia diminta fatwa tentang persoalan-persoalan ilmu kalam, maka ia tidak berhak memberikan fatwa secara detail. Bahkan ia boleh melarang orang yang meminta fatwa dan seluruh manusia terjun ke dalamnya walaupun hanya sedikit. Selain itu, ia bisa memerintahkan mereka agar cukup mengimani secara umum tanpa adanya perincian. Tentang hal itu, ayat-ayat sifat, serta berita-berita tidak jelas yang diriwayatkan, ia bisa memerintahkan mereka

mengatakan, 'Yang benar dalam hal itu pada persoalan yang sama adalah yang sesuai dengan keluhuran Allah SWT, kesempurnaan dan kesucian-Nya secara mutlak'.

Orang yang meyakininya bisa mengatakan, 'Bukanlah tanggung jawab kami membahasnya secara mendetail. Mencarinya bukanlah termasuk urusan kami. Kami menyerahkan pengetahuan tentang penjelasannya kepada Allah *Tabaraka wa Ta'ala*. Kami memalingkan hati dan lidah kami untuk masuk ke dalam hal-hal seperti itu'. Perkataan ini dan perkataan yang serupa dengan inilah yang benar dari para imam fatwa.

Seperti itulah jalan yang ditempuh pendahulu umat, para imam madzhab yang diakui, serta para pembesar ulama dan orang-orang shalih. Selain itu, sikap seperti itu lebih selamat bagi orang awam dan orang yang serupa dengan mereka. Barangsiapa di antara mereka terdapat orang yang meyakini secara mendetail keyakinan yang batil, maka ini bisa memalingkannya dari keyakinan batil tersebut dengan lebih mudah, lebih ringan, dan lebih selamat."

Jika penguasa menghukum orang yang menyimpang dari jalur ini, maka ia telah meneladani Umar bin Khaththab RA yang telah menghukum Shabih ketika menanyakan hal-hal yang tidak jelas dari masalah ini. Dia berkata, "Para ahli ilmu kalam dari para sahabat kami mengakui kebenaran metode ini dan lebih selamat."

Al Ghazali adalah salah satu di antara mereka. Pada akhir hayatnya ia sangat serius menyeru dan membuktikannya. Gurunya, imam Al Haramain menyebutkan dalam kitabnya *Al Ghayatsi* bahwa Al Ghazali pernah berusaha sebisa mungkin mengumpulkan orang-orang agar bisa meniru orang-orang salaf dalam hal itu."

Al Ghazali juga pernah dimintai fatwa tentang kalam Allah SWT, maka dia menjawab, "Menggeluti persoalan apakah kalam Allah itu berupa huruf dan suara atau kah tidak seperti itu, maka itu adalah bid'ah. Setiap orang yang menyeru orang awam untuk terjun ke dalam persoalan ini, mereka bukanlah termasuk imam-imam agama. Akan tetapi, mereka adalah termasuk orang-orang yang menyesatkan. Ini seperti menyeru

anak-anak yang tidak bisa berenang untuk terjun ke laut."

Dalam risalahnya disebutkan, "Yang benar bagi seluruh makhluk adalah meniti jalan salaf dengan mengimani secara lepas dan mempercayai secara global terhadap segala apa yang diturunkan oleh Allah SWT dan diberitakan oleh Rasulullah tanpa melakukan penelitian dan analisa, serta menyibukkan diri dengan ketakwaan karena itulah kesibukan yang patut dilakukan oleh orang yang sibuk."

Ash-Shaimari dalam kitabnya *Adab Al Mufti Wa Al Mustafti* berkata, "Di antara kesepakatan ahli takwa menyebutkan bahwa orang yang diberi cap untuk memberikan fatwa dalam masalah fikih tidak diperbolehkan menuliskan penanya untuk memberikan fatwa tentang persoalan ilmu kalam.

Sebagian dari mereka tidak menyelesaikan membaca kertas seperti ini. Sebagian yang lain tidak sudi menulis, 'Ini bukanlah termasuk ilmu kami', atau 'Kami tidak duduk untuk ini'. Menanyakan selain ini lebih baik, bahkan tidak menyinggung sedikit pun persoalan itu."

Al Hafizh Al Faqih Abu Umar bin Abdul Bar menceritakan bahwa para ahli fikih dan ulama, baik lama maupun kini, dari ahli hadits dan fatwa, menolak membicarakan semua itu. Dia berkata, "Akan tetapi, ahli bid'ah menentang hal itu."

Syaikh berkata, "Jika persoalan tersebut adalah persoalan yang aman dari bahaya ketika diterangkan secara terperinci, maka ia diperbolehkan menjawab secara terperinci. Itu bisa dilakukan dengan menjawabnya secara ringkas dan dapat dipahami, serta tidak mempunyai benang merah yang bisa ditarik oleh orang-orang yang bertikai. Pertanyaan tentangnya harus bersumber dari orang tertentu yang mendapatkan petunjuk dan dipatuhi, atau dari orang awam yang minim pertikaian. Mufti adalah termasuk orang yang dipatuhi fatwanya. Berdasarkan hal ini dan semisalnya, kebencian memberikan fatwa terhadap persoalan-persoalan ilmu kalam yang datang dari sebagian ulama salaf dapat diinterpretasikan. Dan, itu sangat sedikit dan jarang dari mereka. *Wallahu a'lam*."

19. Ash-Shaimari dan Al Khathib berkata, "Jika seorang ahli fikih bertanya tentang persoalan tafsir Al Qur`an, maka apabila berkaitan dengan hukum-hukum, ia harus menjawab dan menuliskannya, seperti orang yang bertanya tentang tafsir *Shalat Wustha*, *Quru`*, dan orang yang akad nikah berada di tangannya. Apabila ia tidak termasuk persoalan-persoalan hukum, seperti pertanyaan tentang *Ar-Raqim*, *An-Naqir*, *Al Qithmir*, dan *Al Ghislin*, maka ia bisa mengembalikan kepada pakarnya dan menyerahkannya kepada ahli tafsir yang sudah ditetapkan untuk itu. Jika dia menjawabnya secara lisan, maka itu tidak dicela."

Ini adalah pendapat Ash-Shaimari dan Al Khathib. Andaikata ada yang mengatakan bahwa lebih baik menuliskannya untuk seorang ahli fikih yang mengetahuinya, maka itu sungguh baik. Apakah perbedaan antara ini dan persoalan-persoalan hukum? *Wallahu a'lam.*

Permasalahan yang Berkaitan dengan Etika, Ciri, dan Hukum-Hukum Orang yang Meminta Fatwa

A. Sifat orang yang meminta fatwa.

Setiap orang yang belum sampai pada tingkatan mufti, maka tentang hukum-hukum syariat yang ditanyakannya ia terbilang orang yang meminta fatwa dan bertaqlid kepada orang yang memberinya fatwa. Pilihan dalam bertaqlid adalah menerima pendapat orang yang diperbolehkan melakukan kesalahan tanpa dalil terhadap suatu persoalan yang pendapatnya diterima dalam hal itu. Apabila terjadi suatu kejadian padanya, maka ia wajib meminta fatwa. Selain itu, ia harus mengetahui hukumnya. Jika ia tidak dapat menemukan orang yang bisa dimintai fatwanya di dalam negerinya, maka ia harus melakukan perjalanan kepada orang yang bisa memberinya fatwa, walaupun jarak kediamannya jauh. Hal ini telah dicontohkan oleh ulama salaf yang biasa melakukan perjalanan selama berhari-hari dan bermalam-malam demi mendapatkan jawaban dari satu persoalan.

B. Secara pasti ia harus menyelidiki kecakapan orang yang akan dimintai fatwanya apabila ia belum mengetahui kecakapannya. Ia tidak boleh meminta fatwa kepada orang yang dikenal menguasai ilmu tertentu dan

mempunyai kedudukan seperti kedudukan para ulama untuk mengajar, mendikte, dan lainnya hanya karena kepopuleran dan kedudukannya. Ia boleh meminta fatwa kepada orang yang sudah terkenal cakap dalam memberikan fatwa.

Sebagian sahabat kami dari generasi akhir berkata, "Yang bisa dipegang hanyalah pernyataannya, bahwa ia adalah orang yang cakap untuk memberikan fatwa. Ia tidak bisa dipegang hanya dengan kepopulerannya dalam hal itu."

Ia tidak boleh hanya mencukupkan diri dengan kepopuleran dan kabar yang berturut-turut, karena kepopuleran yang berasal dari orang-orang awam tidak dapat dipercaya dan terkadang asalnya hanyalah kepalsuan. Sedangkan kabar yang berturut-turut tidak dapat menghasilkan keotentikan jika tidak berdasarkan pada sesuatu yang sudah dimaklumi dan dapat diindra.

Pendapat yang benar adalah pendapat pertama, karena kedudukannya sebagai mufti merupakan sebuah informasi tersendiri tentang kecakapannya dalam hal itu. Gambaran tersebut ditentukan bagi orang yang keberagamaannya telah dipercaya. Peminta fatwa diperbolehkan meminta fatwa kepada orang yang direkomendasikan oleh orang yang terkenal dengan kecakapannya.

Syaikh Abu Ishak RA dan lainnya berkata, "Kecakapannya dapat diterima berdasarkan informasi dari satu orang yang adil."

Abu Amr[71] berkata, "Seyogyanya kita menyaratkan orang yang merekomendasikan harus mempunyai ilmu dan pandangan yang dapat digunakan untuk membedakan antara orang yang tidak jelas dan lainnya."

Dalam hal ini, ia tidak boleh berpedoman pada informasi yang berasal dari orang-orang awam, karena banyaknya pemalsuan yang dapat terjadi pada mereka. Jika ada dua orang atau lebih yang boleh dimintai fatwa berkumpul, maka apakah ia wajib berijtihad untuk menentukan orang yang paling alim di antara mereka? Apakah ia harus mencari orang yang paling alim, paling perwira, dan paling dapat dipercaya untuk diikuti dan bukan yang lain? Tentang hal ini terdapat dua sudut pandang, yaitu:

---

[71] Abu Amr bin Ash-Shalah dalam *Al Muqaddimat.* (ط)

1. Tidak wajib. Ia boleh meminta fatwa kepada siapa pun yang dikehendaki di antara mereka, karena semuanya adalah orang yang cakap. Kami telah menggugurkan adanya ijtihad bagi orang awam. Pandangan inilah yang benar menurut para sahabat kami dan para ulama Irak. Mereka berkata, "Ini adalah pendapat mayoritas sahabat kami."
2. Wajib. Karena pada tingkatan ini memungkinkannya melakukan ijtihad dengan meneliti dan bertanya, serta menyaksikan beberapa kondisi. Ini adalah pendapat Abu Al Abbas bin Suraij[72] dan pilihan Al Qaffal Al Mirwazi.[73] Inilah yang benar menurut Al Qadhi Husain.[74] Pendapat yang pertama adalah pendapat yang paling jelas. Pendapat inilah yang tersurat dari generasi pertama.

Abu Amr RA berkata, "Akan tetapi, selama ia bisa mencari orang yang

---

[72] Syaikh Abu Ishak Asy-Syirazi dalam *Ath-Thabaqat* berkata, "Ia termasuk salah seorang ulama besar madzhab Asy-Syafi'i dan imam kaum muslimin. Ia dipanggil Al Baz Al Asyhab, hakim di Syiraz. Ia melebihi seluruh ulama madzhab Asy-Syafi'i, bahkan hingga mengalahkan Al Muzani. Jika kitab-kitabnya dibuat daftar isi, maka ia akan memuat empat ratus karya."

Syaikh Abu Hamid Al Isfirayini berkata, "Kami berlari bersama Abu Al Abbas pada permukaan-permukaan fikih, bukan pada detail-detailnya."

Berkat keutamaan Abu Al Abbas bin Suraij madzhab Asy-Syafi'i menyebar di lebih banyak penjuru. Ia pernah berdebat dengan Abu Bakar Muhammad bin Daud Azh-Zhahiri, dan diceritakan bahwa Muhammad bin Daud berkata kepadanya pada suatu hari, "Ludahku menyampaikan kepadaku." Dia menjawab, "Tigris menyampaikan kepadamu."

Ada yang mengatakan, "Sesungguhnya Allah mengutus pada puncak 100 tahun pertama, Umar bin Abdul Aziz untuk menampakkan Sunnah dan menghilangkan bid'ah, kemudian Dia mengutus pada puncak 100 tahun kedua, Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, lalu Dia mengutus Abu Al Abbas bin Suraij pada puncak 100 tahun ketiga."

Dia meninggal pada tahun 306 H, dan dimakamkan di kamarnya di Baghdad pada arah Barat Al Kurkh. Usianya saat itu mencapai 57 tahun 6 bulan. (ط)

[73] Abu Bakar Abdullah bin Ahmad bin Abdullah, seorang ahli fikih yang terkenal dengan nama Al Qaffal Al Mirwazi. Syaikh Abu Ali As-Sanji, Al Qadhi Husain bin Muhammad, Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, ayah imam Al Haramain, dan ulama besar lainnya mengambil ilmu fikih darinya. Ia meninggal dunia pada tahun 417 H pada usia 90 tahun dan dimakamkan di Sijistan. (ط)

[74] Al Qadhi Husain bin Muhammad Al Mirwadzi, penulis *At-Ta'liqah Fi Al Fiqh*. Ia meninggal dunia pada tahun 462 H di Al Marwarudz.

paling bisa dipercaya, maka yang terlihat adalah bahwa ia harus bertaqlid kepadanya. Itu seperti diwajibkan mendahulukan dalil yang paling kuat dari dua dalil dan riwayat yang paling bisa dipercaya dari dua riwayat. Dengan demikian, ia harus bertaqlid kepada orang yang paling wara' dari dua orang alim dan orang yang paling alim dari dua orang yang wara'. Jika salah seorang dari keduanya paling alim sedangkan yang lainnya paling wara', maka menurut pendapat yang paling benar adalah bahwa ia harus bertaqlid kepada orang yang paling alim.

Tentang kebolehan bertaqlid kepada orang yang telah meninggal dunia terdapat dua sudut pandang. Yang benar adalah diperbolehkan, karena suatu madzhab tidak akan mati dengan kematian pemiliknya. Karena itulah, kesepakatan dan perselisihan mereka tetap dianggap setelah kematian mereka. Selain itu, karena kematian seorang saksi sebelum keputusan hukum dijatuhkan tidak menghalangi keputusan hukum tersebut berdasarkan kesaksiannya. Lain halnya dengan kefasikannya. Pendapat kedua menyatakan tidak boleh, karena ketiadaan kecakapannya seperti halnya orang fasiq. Ini adalah pendapat yang lemah, apalagi pada masa-masa ini.

C. Apakah orang awam boleh memilih dan bertaqlid kepada madzhab apa pun yang dikehendaki? Syaikh[75] berkata, "Lihat dulu. Apabila ia menisbahkan kepada madzhab yang kamu bangun, terdapat dua pandangan. Al Qadhi Husain menceritakan dua pandangan tersebut dalam masalah 'Apakah orang awam mempunyai madzhab ataukah tidak?'

a. Ia tidak mempunyai madzhab, karena madzhab hanya milik orang yang mengetahui dalil-dalil. Dengan demikian, ia bisa meminta fatwa kepada siapa pun yang dikehendakinya dari madzhab Hanafi, Asy-Syafi'i, dan lain-lain.

b. Inilah yang paling *shahih* menurut Al Qaffal. Ia mempunyai madzhab. Karena itu, ia tidak boleh bertentangan dengannya. Kami telah menyebutkan dalam pembahasan *mufti muntasib* (mufti yang dinisbatkan kepada madzhab

---

[75] Yang dimaksud dengan syaikh di sini adalah syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, ayah dan guru imam Al Haramain. (ط)

tertentu) bahwa *mufti muntasib* tidak boleh menentang imamnya. Apabila ia tidak dinisbatkan kepada imamnya, maka bisa dibangun atas dua pandangan yang diriwayatkan oleh Ibnu Barhan bahwa apakah orang awam harus bermadzhab dengan madzhab tertentu, dengan mengambil keringanan-keringanannya dan azimat-azimatnya (hukum yang tidak berubah dalam kondisi apapun) ataukah tidak?

- Ia tidak harus bermadzhab seperti halnya tidak diharuskan bertaqlid kepada seorang alim tertentu pada generasi pertama. Dengan demikian, apakah ia diperbolehkan meminta fatwa kepada orang yang dikehendakinya? Ataukah ia harus mencari madzhab yang paling keras dan mempunyai dasar yang paling benar untuk diikuti? Dalam hal ini terdapat dua pandangan (*wajhain*) sebagaimana dua pandangan sebelumnya dalam pembahasan tentang mufti yang paling alim dan paling dapat dipercaya.

- Ia harus bermadzhab. Pendapat ini diputuskan oleh Abul Hasan Al Kiya.[76] Ini berlaku bagi seluruh ahli fikih dan pemilik ilmu-ilmu lain yang belum sampai kepada tingkatan ijtihad. dalilnya adalah andaikata ia diperbolehkan mengikuti madzhab apa pun yang dikehendaki, maka itu bisa mendorongnya mencari keringanan-keringanan dari beberapa madzhab dengan mengikuti hawa nafsunya. Ia akan memilih antara penghalalan dan pengharaman serta antara wajib dan boleh. Hal itu tentu dapat mengakibatkan terlepasnya ikatan *taklif*. Lain halnya dengan generasi pertama. Pada waktu itu madzhab-madzhab yang berisi hukum-hukum berbagai permasalahan belum diatur dan dikenal. Dengan demikian, ia harus berijtihad untuk memilih madzhab yang akan diikutinya berdasarkan penentuan. Kami membuka jalan baginya yang dapat dilalui dalam berijtihad dengan mudah.

---

[76] Ia adalah teman imam al-Ghazali. Ia bernama Abul Hasan Ali bin Muhammad bin Ali at-Thabari, yang dijuluki Imaduddin yang terkenal dengan al-Kaya al-Harasi. Ia termasuk penduduk Thabristan. Ia pergi ke Naisabur dan berguru fikih pada imam Al Haramain Abul Ma'ali al-Juwaini. Ia berwajah tampan dan bersuara keras. Ia pergi ke Naisabur kemudian ke Baihaq. Ia belajar di sana selama beberapa waktu, kemudian dia pergi ke Irak. Ia bertanggung jawab untuk mengajar di madrasah an-Nizhamiyah di Baghdad hingga akhir hayatnya pada awal Muharram tahun 504 H di Baghdad di pemakaman syaikh Abu Ishak Asy-Syirazi. (ط)

Kami katakan, "Pertama, ia tidak boleh mengikuti madzhab tersebut hanya karena rasa suka dan condong kepada apa yang diikuti oleh nenek moyang mereka. Ia tidak boleh bermadzhab dengan madzhab salah satu imam sahabat dan lainnya dari generasi pertama, walaupun mereka lebih mengetahui dan lebih tinggi derajatnya daripada orang-orang setelah mereka. Karena mereka tidak berkonsentrasi untuk menuliskan ilmu serta menyusun dasar-dasar dan cabang-cabangnya. Mereka tidak mempunyai madzhab yang tersusun secara rapi, terkodifikasi, dan teratur. Yang membuat madzhab tersebut adalah para imam yang mengikuti madzhab-madzhab sahabat dan tabi'in yang datang setelah mereka. Selain itu, mereka menyusun hukum-hukum berbagai peristiwa sebelum terjadinya. Mereka menjelaskan pokok-pokoknya dan cabang-cabangnya, seperti Malik, Abu Hanifah, dan lain-lain.

Karena masa Asy-Syafi'i lebih akhir daripada para imam tersebut dan beliau telah mempelajari madzhab-madzhab mereka seperti halnya beliau juga telah mempelajari madzhab-madzhab orang-orang sebelum mereka, kemudian mengujinya, menyelidikinya, mengkritiknya, serta memilih yang paling unggul, dan beliau juga mendapati orang sebelumnya. Oleh karena itu, beliau telah memiliki bekal yang cukup untuk mengilustrasikan dan membuat pondasi. Beliau kemudian berkonsentrasi untuk memilih, menganalisa, menyempurnakan, dan membersihkan dengan pengetahuan dan kepakaran beliau dalam berbagai bidang keilmuan serta keunggulan beliau dalam hal itu melebihi orang-orang sebelumnya.

Orang-orang setelah beliau pun tidak ada yang sampai kepada tingkatan beliau dalam hal itu. Madzhabnya adalah madzhab yang paling utama untuk diikuti dan ditaqlidi. Ini karena madzhab ini mengambil jalan tengah dan jauh dari sikap mencela salah satu imam secara jelas dan terang-terangan. Apabila orang awam merenungkannya, maka itu dapat mendorongnya untuk memilih madzhab Syafi'i dan bermadzhab dengannya.

D. Jika terdapat perbedaan antara fatwa dua orang mufti, maka dalam kasus ini terdapat lima pandangan menurut para sahabat, yaitu:

1. Ia bisa mengambil yang paling keras di antara keduanya.
2. Ia bisa mengambil yang paling ringan di antara keduanya.

3. Ia bisa berijtihad pada fatwa yang pertama, kemudian dia mengambil fatwa orang yang paling alim dan paling wara' seperti yang telah diterangkan sebelumnya. Ini adalah pilihan As-Sam'ani Al Kabir. Sedangkan Asy-Syafi'i menetapkan yang serupa dengan itu pada persoalan kiblat.
4. Ia bisa bertanya kepada mufti yang lain dan mengambil fatwa yang sesuai dengannya.
5. Ia dapat memilih dan mengambil pendapat yang dikehendaki dari salah seorang kedua mufti tersebut. Inilah yang paling *shahih* menurut pendapat Syaikh Abu Ishak Asy-Syirazi dan menurut Al Khathib Al Baghdadi.

Al Muhamili mencantumkannya di awal *Al Majmu'*, dari mayoritas sahabat kami. pandangan ini pun dipilih oleh penulis *Asy-Syamil* dalam bab ketika dua orang mufti sama tingkatannya.

Syaikh Abu Amr berkata, "Yang menjadi pilihan adalah ia wajib mencari pendapat yang paling kuat kemudian mengamalkannya. Itu adalah hukum yang bertentangan. Ia harus mencari mufti yang paling dapat dipercaya dari kedua mufti tersebut kemudian mengamalkan fatwanya. Jika menurutnya salah seorang dari keduanya tidak ada yang paling kuat, maka ia bisa meminta fatwa kepada yang lain. Ia bisa mengamalkan fatwa orang yang sesuai dengannya. Apabila hal itu sulit baginya sedangkan perbedaan keduanya adalah tentang persoalan pengharaman dan pembolehan serta belum diamalkan, maka ia harus memilih pengharaman, karena itu adalah yang paling hati-hati. Jika keduanya sama dari segala sisi, maka kami memperkenankannya memilih di antara keduanya. Kami menolak memberikan pilihan pada yang lain karena ia bersifat mendesak dan dalam kondisi yang jarang."

Syaikh juga berkata, "Dengan apa yang telah kami tuturkan, sesungguhnya kami menunjukkan pembicaraan kepada para mufti. Sedangkan orang awam yang mengalami kejadian itu, maka ia harus bertanya kepada kedua orang mufti ini atau mufti yang lain. Kami telah menunjukkan tipe mufti yang bisa digunakan untuk menjawabnya. Yang dipilih oleh syaikh ini tidaklah kuat. Akan tetapi yang paling kuat adalah salah satu dari tiga pandangan,

yaitu ketiga, keempat, dan kelima.

Yang jelas adalah bahwa pandangan kelima merupakan pandangan yang paling tampak jelas, karena ia bukanlah orang yang memiliki kecakapan untuk melakukan ijtihad. Kewajibannya hanyalah bertaqlid kepada alim yang memiliki kecakapan dalam berijtihad. Ia telah melakukan hal itu dengan meminta fatwa kepada orang yang dikehendakinya dari mereka berdua. Perbedaan antara persoalan ini dan ketentuan dalam hal kiblat adalah bahwa tanda-tandanya bersifat inderawi. Karena itu, kebenarannya lebih bisa dipahami. Kemudian perselisihan para mujtahid di dalamnya terlihat jelas. Sedangkan ciri-ciri fatwa bersifat maknawi. Dengan demikian, di antara para mujtahid tidak tampak perbedaan yang besar. *Wallahu a'lam.*"

E. Al Khathib Al Baghdadi berkata, "Apabila di tempat singgahnya hanya terdapat seorang mufti kemudian dia memberikan fatwa, maka fatwa tersebut bersifat wajib baginya."

Abul Muzhaffar As-Sam'ani berkata, "Jika orang yang meminta fatwa mendengar jawaban mufti, maka ia tidak wajib mengamalkannya kecuali ia mewajibkannya."

Dia juga berkata, "Bisa juga dikatakan bahwa fatwa tersebut bersifat wajib baginya ketika ia mulai mengamalkannya."

Ada yang mengatakan, ia wajib mengamalkannya jika dirinya meyakini kebenarannya.

As-Sam'ani berkata, "Ini adalah pandangan yang paling baik."

Syaikh Abu Amr berkata, "Aku tidak menemukan hal ini pada lainnya."

Setelah itu dia menceritakan dari sebagian ahli ushul fikih bahwa apabila dia memberikan fatwa yang bertentangan dengannya, maka ia memberikannya pilihan antara menerima fatwanya atau fatwa orang lain. Kemudian dia harus berijtihad untuk menentukan dua orang mufti tersebut serta wajib mengambil fatwa orang yang dipilihnya berdasarkan ijtihadnya.

Syaikh berkata, "Yang dituntut oleh kaedah adalah kita harus membuat perincian. Oleh karena itu, kami katakan, 'Jika seorang mufti memberikan fatwa kepadanya, maka dia harus melihat, apabila tidak terdapat mufti yang

lain, maka ia bisa mengambil fatwanya. Itu tidak tergantung pada ketetapannya, tidak dengan mulai mengamalkannya dan tidak pula dengan mengamalkan lainnya. Itu juga tidak tergantung pada keyakinannya akan ke-*shahih*-annya. Apabila terdapat mufti yang lain —jika tampak bahwa orang yang memberikan fatwa itu lebih alim dan lebih dapat dipercaya—, maka ia wajib mengamalkan apa yang difatwakannya berdasarkan penentuan yang paling *shahih* seperti yang terdahulu.

Jika orang yang memberikan fatwa tidak tampak jelas, maka ia tidak wajib mengamalkan apa yang difatwakannya. Ia diperbolehkan meminta fatwa kepada orang lain dan mengikutinya. Dia tidak perlu mengetahui kesesuaian fatwa kedua mufti tersebut. Apabila terdapat kesesuaian antara kedua fatwa tersebut atau seorang hakim memberikan keputusan dengannya, maka pada saat itu ia wajib mengamalkan fatwa tersebut.

F. Apabila seorang mufti dimintai fatwa kemudian dia memberikan fatwa, kemudian peristiwa tersebut terjadi lagi, maka apakah ia harus menanyakannya kembali? Dalam hal ini terdapat dua pandangan:

1. Ia harus bertanya kembali karena adanya kemungkinan pikiran mufti berubah.
2. Ia tidak perlu bertanya lagi. Inilah yang paling benar, karena ia telah mengetahui hukum yang pertama. Sedangkan pada dasarnya mufti tetap memberlakukan hukum tersebut.

Penulis *Asy-Syamil* mengkhususkan kasus perselisihan apabila ia bertaqlid kepada orang yang masih hidup, sedangkan ia memastikan bahwa berita tersebut berasal dari orang yang sudah meninggal, maka ia tidak wajib mengamalkan fatwanya. Yang *shahih* adalah bahwa ia tidak dapat dikhususkan, karena seorang mufti yang mengikuti madzhab orang yang sudah meninggal dunia terkadang jawabannya berlainan dengan madzhabnya.

G. Ia seharusnya meminta fatwa sendiri. Ia juga diperkenankan mengutus seseorang yang dapat dipercaya dan beritanya dapat dipertanggung jawabkan untuk meminta fatwa. Ia bisa mengambil tulisan mufti jika orang yang dapat dipercaya memberitahunya bahwa ia menulis, atau ia mengenal sendiri tulisannya dan dia tidak ragu bahwa jawaban tersebut adalah memang benar

tulisannya.

H. Orang yang meminta fatwa sebaiknya beretika baik terhadap mufti dan menghormatinya ketika berbicara dengannya serta menjawab pertanyaannya. Ia tidak boleh memberikan isyarat dengan tangannya di hadapannya. Ia juga tidak boleh bertanya kepadanya, apakah yang engkau kuasai terhadap persoalan ini? Atau apa pendapat imammu atau Asy-Syafi'i dalam hal ini? Jika dia menjawabnya, maka dia tidak boleh mengatakan, "Seperti itulah yang aku katakan", atau "Seperti itulah pendapat aku." Selain itu, dia tidak boleh berkata, "Seseorang memberi aku fatwa atau selainmu memberi aku fatwa seperti ini." Dia juga tidak boleh mengatakan, "Jika jawabanmu sesuai dengan orang yang telah menulis, maka tuliskanlah. Dan jika tidak, maka jangan tulis."

Ia tidak boleh bertanya kepada mufti pada saat ia sedang berdiri, gelisah, dalam kondisi bosan, sedih, atau kondisi lainnya yang menyibukkan hati. Selain itu, ia sebaiknya memulai dengan mufti yang paling tua, paling alim, dan paling utama jika ia ingin mengumpulkan beberapa jawaban dalam satu kertas. Jika ia bermaksud memisahkan beberapa jawaban pada beberapa kertas yang berbeda, maka ia bisa memulai dengan orang yang dikehendakinya.

Kertas permintaan fatwa selayaknya adalah kertas yang lebar untuk memastikan mufti memberikan jawaban yang jelas, tidak dengan singkat yang menyusahkan orang yang meminta fatwa, serta tidak meninggalkan doa bagi orang yang meminta fatwa pada kertas tersebut.

Ash-Shaimari berkata, "Jika dia hanya meminta satu fatwa, maka ia bisa berkata, 'Bagaimana pendapat Anda, semoga Allah mengasihimu?', 'Semoga Allah meridhaimu', 'Semoga Allah memberimu taufiq', atau 'Semoga Allah memperbaiki kondisimu dan meridhai kedua orang tuamu'. Tidak bagus mendoakan, 'Semoga Allah mengasihiku dan engkau'.

Apabila dia menginginkan jawaban dari sekelompok manusia, ia bisa mengatakan, 'Bagaimana pendapat kalian, semoga Allah meridhai kalian?' atau 'Apa pendapat para ahli fikih, semoga Allah SWT membagusi mereka?' Ia bisa memberikan kertas kepada mufti dalam keadaan terbuka dan mengambilnya kembali dalam keadaan terbuka. Dengan demikian, ia tidak

perlu membukanya atau pun melipatnya."

I. Orang yang menulis dalam kertas tersebut seyogyanya adalah orang yang bagus dalam bertanya. Ia bisa menuliskannya dengan tulisan dan kata-kata yang jelas berdasarkan tujuannya, serta menghindari kekeliruan dalam tulisan dan kata-kata tersebut.

Ash-Shaimari berkata, "Penulisnya diusahakan harus dari kalangan ahli ilmu. Sebagian ahli fikih yang mempunyai nama besar tidak akan bersedia memberikan fatwa kecuali pada kertas yang ditulis oleh orangnya sendiri dari ahli ilmu di negaranya."

Orang awam sebaiknya tidak menuntut mufti menyebutkan dalil dengan mengatakan, "Kenapa engkau mengatakan demikian?" Apabila ia ingin menenangkan hatinya dengan mengetahui dalilnya, maka ia bisa memintanya pada pertemuan yang lain atau pada pertemuan tersebut setelah menerima fatwa.

As-Sam'ani berkata, "Ia tidak dilarang mencari dalil. Seorang mufti wajib menyebutkan dalil untuknya apabila dalil tersebut adalah jelas. Dia tidak wajib menyebutkan dalil untuknya apabila dalil tersebut tidak jelas, karena itu membutuhkan ijtihad yang tidak dapat dicapai oleh pemahaman orang awam. Yang benar adalah yang pertama.

J. Jika yang mengalami kejadian tidak menemukan mufti atau orang yang dapat memberitahukan hukum kejadiannya, baik di negaranya atau di negara lainnya, maka syaikh berkata, "Ini adalah persoalan fase syariat ushul. Hukumnya adalah seperti hukum sebelum kedatangan syariat. Pada semua itu, yang *shahih* adalah tidak adanya *taklif* pada hamba, tidak terdapat ketetapan hukum terhadapnya, tidak wajib, tidak haram, juga tidak ada hukum yang lain. Dengan demikian, orang yang mengalami kejadian tersebut tidak dimintai pertanggungjawaban terhadap apa pun yang dikerjakannya. *Wallahu a'lam.*

BAB: PERMASALAHAN PENTING BERKAITAN DENGAN *AL MUHADZDZAB*

Jika seorang sahabat mengatakan suatu pendapat, sedangkan pendapat tersebut tidak ditentang oleh orang lain dan tidak menyebar, maka itu bukanlah suatu kesepakatan. Apakah itu bisa dijadikan dalil? Dalam hal ini terdapat dua *qaul* (pendapat) dari Asy-Syafi'i:

1. Yang *shahih* adalah *qaul jadid* (pendapat yang baru) bahwa ia bukanlah dalil.
2. Ia bisa dijadikan sebagai dalil. Ini menurut *qaul qadim* (pendapat yang lama). Jika kami katakan bahwa ia bisa dijadikan sebagai dalil, maka ia harus didahulukan atas qiyas (analogy). Seorang pengikut madzhab wajib mengamalkannya dan tidak boleh menentangnya. Apakah ia dapat mengkhususkan yang umum? Dalam hal ini terdapat dua pandangan (*wajhan*). Jika kami katakan bahwa ia tidak bisa dijadikan sebagai dalil, maka qiyas harus didahulukan atasnya dan pengikut madzhab diperbolehkan menentangnya.

Adapun jika para sahabat berbeda pendapat atau ada dua *qaul*, maka ini bisa diberlakukan seperti tadi. Jika kami berpedoman pada *qaul jadid*, maka tidak diperbolehkan taklid pada salah satu dua kelompok. Akan tetapi, ia harus mencari dalil. Jika kami berpedoman pada *qaul qadim*, maka keduanya merupakan dalil yang saling bertentangan. Ia bisa menguatkan salah satu dari keduanya berdasarkan jumlah terbanyak. Jika jumlahnya sama, maka salah satunya bisa didahulukan berdasarkan imam. Pendapat yang mempunyai

imam di antara mereka lebih diutamakan daripada pendapat yang tidak memiliki imam.

Apabila salah satu dari keduanya jumlahnya lebih banyak, sedangkan yang lainnya lebih sedikit, hanya saja yang sedikit mempunyai imam, maka keduanya sama.

Jika keduanya sama dalam hal kuantitas dan imam, hanya saja pada salah satu dari keduanya terdapat dua syaikh Abu Bakar RA dan Umar RA sedangkan pada lainnya terdapat selain mereka berdua, maka dalam hal ini terdapat dua pandangan menurut para sahabat kami:

1. Keduanya sama.
2. Yang di dalamnya terdapat dua syaikh lebih didahulukan. Ini semuanya dikenal dalam kitab-kitab para sahabat kami dari Irak dalam kitab Al Ushul dan awal-awal kitab cabang (*furu'*).

Syaikh Abu Ishak adalah salah seorang yang menyebutkannya di dalam kitab *Al-Lumma'*. Ini semuanya terjadi apabila pendapat sahabat tidak menyebar. Sedangkan apabila pendapat sahabat menyebar, jika ia ditentang, maka hukumnya adalah seperti yang telah kami sebutkan. Jika ia tidak ditentang, maka dalam hal ini terdapat lima pandangan. Empat pandangan pertama disebutkan oleh para sahabat kami dari Irak:

1. Ia adalah hujjah dan ijmak. Syaikh Abu Ishak dan lainnya dari para sahabat dari Irak berkata, "Pandangan ini adalah madzhab yang benar."
2. Ia adalah hujjah, akan tetapi bukan ijmak. Abu Ishak dan lainnya berkata, "Ini adalah pendapat Abu Bakar Ash-Shairafi."
3. Jika ia adalah fatwa seorang ahli fikih kemudian mereka mendiamkannya, maka ia adalah hujjah. Jika ia adalah keputusan imam atau hakim, maka ia bukanlah hujjah.

   Abu Ishak dan lainnya berkata, "Ini adalah pendapat Abu Ali bin Abu Hurairah."
4. Jika yang mengatakan adalah hakim atau imam, maka ia adalah ijmak. Jika ia hanyalah fatwa, maka ia bukanlah ijmak. Ini diriwayatkan oleh penulis *Al Hawi* dalam pembukaan kitab *Al Hawi*, syaikh Abu

Muhammad Al Juwaini di awal kitabnya *Al Faruq*, dan lain-lain.

Penulis *Al Hawi* berkata, "Itu adalah pendapat Abu Ishak Al Mirwazi. Dalilnya adalah bahwa hukum tidak akan menjadi umum kecuali setelah diadakan musyawarah, penelitian, dan perdebatan, serta menyebar dengan jelas. Sedangkan fatwa berbeda dengan ini."

5. Ini terkenal dari para sahabat kami dari orang-orang Khurasan dalam kitab-kitab ushul. Inilah pandangan terpilih menurut Al Ghazali dalam *Al Mustashfa*. Menurut pendapat ini, ia bukanlah ijmak dan bukan pula hujjah. Kemudian yang tampak dari pendapat mayoritas sahabat kami adalah bahwa orang yang mengemukakan pendapat yang menyebar tanpa adanya perselisihan, apabila ia seorang pengikut atau lainnya, maka hukumnya adalah seperti hukum seorang sahabat berdasarkan penuturan kami pada lima pandangan ini.

Diriwayatkan bahwa dalam hal ini terdapat dua pandangan menurut para sahabat kami. Di antara mereka ada yang mengatakan bahwa hukumnya adalah sama. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa ia tidak bisa menjadi hujjah dalam satu pandangan.

Penulis *Asy-Syamil* berkata, "Yang benar adalah bahwa ia adalah ijmak."

Yang dibenarkan ini adalah benar, karena dalam hal ini tabi'i adalah seperti sahabat dalam segi bahwa ia menyebar dan menyampaikan kepada yang lain. Apabila mereka tidak berselisih, maka mereka telah sepakat. Sedangkan kesepakatan tabi'in adalah seperti kesepakatan para sahabat. Sedangkan jika pendapat tabi'in tidak menyebar, maka tidak ada perselisihan bahwa ia bukanlah hujjah. Begitulah yang dikatakan oleh penulis *Asy-Syamil* dan lainnya. Mereka berkata, "Dalam hal ini tidak terdapat *qaul qadim* yang berkenaan dengan sahabat, karena hadits diriwayatkan pada masa sahabat."

Pembagian Hadits dan Jenis yang Digunakan Sebagai Dalil

Para ulama berkata, "Hadits ada tiga macam: (1) *shahih*, (2) *hasan*, dan (3) *dha'if*."

Mereka juga berkata, "Diperbolehkan mengambil dalil dari hadits *shahih* dan *hasan* dalam bidang hukum. Sedangkan hadits *dha'if* tidak boleh dijadikan sebagai dalil dalam bidang hukum dan akidah. Ia bisa diriwayatkan[77] dan diamalkan pada selain persoalan hukum, seperti dalam kisah, keutamaan amal, serta dorongan dan ancaman.

Hadits *shahih* adalah hadits yang sanadnya bersambung dengan diriwayatkan oleh perawi yang adil dan kuat hafalannya dari perawi yang sama, tanpa adanya *syadz* dan *illah*. Tentang pengertian *syadz* terdapat perbedaan pendapat. Menurut madzhab Asy-Syafi'i dan para peneliti, yang dimaksud dengan *syadz* adalah riwayat perawi *tsiqah* yang berselisih dengan periwayatan perawi-perawi *tsiqah* lainnya. Menurut madzhab ahli hadits —ada yang mengatakan bahwa ia adalah madzhab mayoritas mereka— bahwa yang dimaksud dengan *syadz* adalah periwayatan perawi *tsiqah* terhadap hadits yang tidak diriwayatkan oleh perawi-perawi *tsiqah* lainnya. Namun ini adalah pendapat yang lemah.

Yang dimaksud dengan *illah* adalah makna yang tidak jelas dalam hadits yang dapat merusak hadits, sedangkan luarnya tampak bersih darinya. *Illah* hanya bisa diketahui oleh orang yang cakap dan pandai, yang menyelami detail-detail ilmu hadits.

Hadits *hasan* ada dua macam, yaitu:

1. Hadits yang memiliki sanad yang tidak lepas dari perawi yang masih belum jelas, kecakapannya belum terbukti, bukan pelupa lagi banyak berbuat salah, dan tidak tampak sebab yang bisa membuatnya fasiq pada dirinya. *Matan* (isi atau redaksi) hadits tersebut diketahui diriwayatkan oleh perawi semisal itu dari jalur yang lain.
2. Perawinya terkenal dengan kejujuran dan amanah, hanya saja ia lemah dalam segi hafalan dari para perawi *shahih*.

---

[77] Ini tidak termasuk hadits *maudhu'* (hadits palsu). Haram meriwayatkan hadits *maudhu'* jika memang diketahui bahwa hadits tersebut seperti itu, kecuali jika digunakan untuk menerangkan kepalsuannya. Begitulah yang dicantumkan dalam catatan pinggir salinan Al Adzra'i.

Sedangkan hadits *dha'if* adalah hadits yang di dalamnya tidak terdapat ciri-ciri hadits *shahih* maupun hadits *hasan.*

Hukum Hadits *Marfu'*, *Mauquf* dan *Mursal*

Jika seorang sahabat berkata, "Kami diperintah dengan hal ini", atau "Kami dilarang dari hal ini", atau "Termasuk sunah adalah seperti ini", atau "Sunnah berlaku seperti ini", atau "Sunnah seperti ini", dan perkataan-perkataan yang serupa dengan itu, maka semuanya dianggap sebagai hadits *marfu'*[78] yang sampai kepada Rasulullah SAW menurut madzhab kami yang *shahih* dan *masyhur*, juga menurut madzhab mayoritas ulama. Tidak ada perbedaan antara ia mengatakan hal itu di masa hidup Rasulullah SAW atau setelahnya. Ini ditegaskan oleh Al Ghazali dan lainnya.

Abu Bakar Al Isma'ili dari sahabat kami berkata, "Ia mempunyai hukum hadits *mauquf*[79] yang periwayatannya hanya sampai kepada sahabat."

Sedangkan jika seorang tabi'in berkata, "Di antara sunah seperti ini", maka dalam hal ini terdapat dua pandangan (*wajhan*) yang diriwayatkan oleh Al Qadhi Abu Thayyib Ath-Thabari:

1. Yang *shahih* di antara keduanya dan *masyhur* adalah bahwa perkataan tersebut berhenti sampai pada sebagian sahabat.
2. Perkataan tersebut diangkat sampai jalur periwayatannya kepada Rasulullah SAW akan tetapi ia dihukumi sebagai hadits *marfu'* yang *mursal.*[80]

Jika seorang tabi'in berkata, "Kami diperintah dengan ini", maka Al Ghazali berpendapat, "Ini bisa berarti bahwa yang dikehendaki adalah perintah

---

[78] Hadits *marfu'* adalah hadits yang dinisbatkan langsung kepada Rasulullah SAW. Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *al marfu'*.

[79] Hadits *mauquf* adalah hadits dinisbatkan kepada sahabat dan sahabat tersebut tidak mengaitkannya kepada Rasulullah SAW.
Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *al mauquf.*

[80] Hadits *mursal* adalah hadits yang tidak diriwayatkan oleh sahabat, tapi diriwayatkan oleh tabi'in dan ia menisbatkannya langsung kepada Rasulullah SAW.
Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *al mursal.*

Nabi Muhammad SAW atau perintah untuk seluruh umat. Dengan demikian, ia bisa menjadi hujjah. Ini juga bisa berarti perintah sebagian sahabat. Akan tetapi, tidak patut bagi seorang alim mengucapkan hal ini kecuali ia menghendaki kepatuhan seseorang." Ini adalah pendapat Al Ghazali. Dalam hal ini terdapat isyarat adanya perbedaan pendapat tentang apakah ia *mauquf* atau *marfu' mursal*.

Apabila seorang sahabat berkata, "Kami melakukan ini", atau "Kami mengatakan ini", atau "Mereka mengatakan begini dan melakukan begini", atau "Mereka tidak melihat adanya masalah dalam hal ini", atau "Pernah dikatakan atau dikerjakan begini", maka mereka berbeda pendapat tentangnya, apakah perkataan seperti ini dapat diangkat sampai kepada Rasulullah SAW atau tidak?

Penulis dalam kitab *Al-Lumma'* berkata, "Apabila persoalan tersebut menurut adat termasuk perkara yang jelas, seperti jika Nabi Muhammad SAW melihatnya dan beliau tidak mengingkarinya, maka perkataan tersebut dihukumi *marfu'*. Apabila persoalan tersebut ada kemungkinan tidak jelas bagi beliau SAW, maka ia tidak bisa dihukumi *marfu'*, seperti perkataan sebagian orang Anshar, "Kami berhubungan dengan istri kemudian kami mencabut sebelum keluar dan kami tidak mandi." Ini tidak menunjukkan ketidakwajiban mandi karena mencabut sebelum keluar, sebab perbuatan tersebut bersifat rahasia. Oleh karena itu, perbuatan tersebut menjadi tidak diketahui oleh Rasulullah SAW."

Selain itu, Syaikh berkata, "Jika seorang sahabat menyandarkan hal itu pada kehidupan Rasulullah SAW, maka ia dihukumi hadits *marfu'* dan bisa menjadi dalil, seperti perkataannya, 'Kami melakukannya pada masa hidup Rasulullah SAW, atau pada zaman beliau, sedangkan beliau berada di antara kami atau beliau berada di hadapan kami'. Jika ia tidak dinisbatkan kepada Rasulullah SAW, maka ia tidak bisa dihukumi hadits *marfu'*. Al Ghazali dalam *Al Mustashfa* dan banyak orang memutuskan seperti ini."

Abu Bakar Al Isma'ili dan lainnya berkata, "Ia tidak bisa dihukumi hadits *marfu'*, baik dinisbatkan kepada Rasulullah SAW atau pun tidak."

Yang tampak jelas dari banyaknya penggunaan ahli hadits dan sahabat-

sahabat kami dalam kitab-kitab fikih adalah bahwa perkataan sahabat tersebut dihukumi hadits *marfu'* secara mutlak, baik dinisbatkan kepada Rasulullah SAW atau pun tidak dinisbatkan. Ini adalah pendapat yang *rajih* (kuat), karena yang tampak dari perkataannya, "Kami melakukan atau mereka melakukan" adalah penggunaannya sebagai dalil. Ia melakukannya dengan model yang bisa dijadikan dalil. Hal itu pun tidak terjadi kecuali di masa Rasulullah SAW dan sampai kepada beliau.

Al Ghazali berkata, "Perkataan tabi'in, 'Mereka melakukan', tidak menunjuk pada perbuatan seluruh umat. Akan tetapi, itu menunjuk pada perbuatan sebagian dari mereka. Dengan demikian, ia tidak bisa dijadikan sebagai dalil, kecuali jika periwayatannya ditegaskan dari ahli ijmak. Sedangkan tentang ketetapan ijmak berdasarkan berita dari satu orang terdapat perbedaan pendapat."

Menurutku (An-Nawawi): Mereka berbeda pendapat tentang ketetapan ijmak berdasarkan berita satu orang. Pendapat yang dipilih Al Ghazali adalah bahwa ia tidak tetap. Ini adalah pendapat sebagian besar orang. Sekelompok orang berpendapat bahwa ia tetap. Ini adalah pilihan Ar-Razi.

Hadits *mursal* tidak dapat dijadikan sebagai dalil menurut pendapat kami dan menurut pendapat sebagian besar ahli hadits, segolongan ahli fikih, dan mayoritas ahli ushul dan pemikiran. Ini diriwayatkan oleh Al Hakim Abu Abdullah bin Al Bai' dari Sa'id bin Al Musayyib, Malik, sekelompok ahli hadits, dan ahli fikih Hijaz.

Abu Hanifah, Malik, Ahmad, dan mayoritas ahli fikih berkata, "Ia dapat dijadikan sebagai dalil."

Hal sama pun diriwayatkan oleh Al Ghazali dari mayoritas ulama.

Abu Umar bin Abdul Bar dan lainnya berkata, "Tidak ada perselisihan tentang ketidakbolehan mengamalkan hadits *mursal*, jika ke-*mursal*-annya tidak terjaga. Si perawi menyebabkan sebuah hadits menjadi *mursal* dari orang-orang yang tidak *tsiqah*. Dalil kami dalam menolak hadits *mursal* secara mutlak adalah, apabila riwayat orang yang tak dikenal yang disebut tidak diterima karena ketidaktahuan kondisinya, maka periwayatan *mursal* lebih patut untuk ditolak. Karena, orang yang menyampaikan hadits dibuang dan

tidak diketahui orangnya maupun kondisinya."

Kemudian yang kami maksud dengan *mursal* di sini adalah hadits yang sanadnya terputus. Satu orang atau lebih dari para perawinya jatuh. Kami berbeda dengan mayoritas ahli hadits dalam mendefinisikannya.

Para ulama berkata, "Ia adalah riwayat tabi'in dari Nabi Muhammad SAW. "

Asy-Syafi'i RA berkata, "Hadits *mursal* dari kalangan pembesar tabi'in bisa dijadikan sebagai dalil apabila ia mempunyai sanad dari jalur lain, atau orang yang mengambil dari selain orang pertama me-*mursal*-kannya dari orang yang ia ambil ilmunya, atau hadits tersebut sesuai dengan perkataan sebagian sahabatnya, atau mayoritas ulama memberikan fatwa sesuai dengan tuntutan hadits tersebut."

Dia juga berkata, "Aku tidak menerima hadits *mursal* selain dari kalangan pembesar tabi'in. Aku juga tidak menerima *mursal* mereka kecuali dengan syarat yang telah aku terangkan."

Ini adalah ketentuan Asy-Syafi'i dalam *Ar-Risalah* dan lainnya. Begitulah yang dinukil dari beliau oleh para imam peneliti dari para sahabat kami ahli fikih dan ahli hadits, seperti Al Baihaqi, Al Khathib Al Baghdadi, dan yang lain. Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara *mursal* Sa'id bin Al Musayyib dan lainnya. Inilah yang benar yang dianut oleh para peneliti.

Dalam *Mukhtashar Al Muzani* yakni di akhir bab riba, Asy-Syafi'i berkata, "Malik menceritakan kepada kami dari Zaid bin Aslam dari Sa'id bin Al Musayyib bahwa Rasulullah SAW melarang menjual daging dengan hewan."[81]

---

[81] Pada catatan pinggir salinan Al Adzra'i tertulis, "Al Mawardi berkata dalam bab menjual daging dengan binatang, 'Yang menjadikan hadits *mursal* bisa dijadikan sebagai dalil adalah salah satu dari tujuh hal: (1) qiyas, (2) perkataan sahabat, (3) tindakan sahabat, (4) perkataan mayoritas, (5) menyebar di antara manusia tanpa ada pendorong, (6) diamalkan oleh orang-orang pada masa itu, dan (7) tidak ditemukan dalil selain hadits tersebut."

Sebelumnya ia berkata, "Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i cenderung mengambil hadits-hadits *mursal* Ibnu Al Musayyib dan menjadikan hadits-hadits tersebut secara tunggal sebagai dalil karena beberapa hal, yaitu:

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa pernah seekor unta disembelih di masa Abu Bakar Ash-Shiddiq RA, kemudian seseorang datang membawa kambing. Dia berkata, "Berikanlah aku daging dengan imbalan kambing ini." Abu Bakar RA berkata, "Hal seperti ini tidak patut dilakukan."

Asy-Syafi'i berkata, "Al Qasim bin Muhammad, Sa'id bin Al Musayyib, Urwah bin Az-Zubair, dan Abu Bakar bin Abdurrahman mengharamkan menjual daging dengan binatang."

Selain itu, Asy-Syafi'i berkata, "Inilah (hukum) yang kami ambil."

Dia juga berkata, "Kami tidak mengetahui seorang pun dari para sahabat Rasulullah SAW yang menentang Abu Bakar Ash-Shiddiq."

Asy-Syafi'i berkata, "Statsu *mursal* Ibnu Al Musayyib menurut kami adalah baik."

Inilah ketentuan Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar*. Aku menukilnya secara harfiyah, karena terdapat beberapa faedah. Jika hal ini telah diketahui, maka para sahabat kami yang terdahulu berbeda pendapat tentang makna perkataan Asy-Syafi'i, "Status *mursal* Ibnu Al Musayyib menurut kami adalah baik" menjadi dua pendapat yang diriwayatkan oleh syaikh Abu Ishak dalam

---

a. Ia tidak me-*mursal*-kan hadits sama sekali, kecuali jika terdapat sanadnya.

b. Riwayatnya sedikit. Ia tidak meriwayatkan hadits *Ahad*, dan tidak meriwayatkan hadits kecuali hadits yang didengarnya dari sekumpulan sahabat atau hadits yang dikuatkan oleh perkataan sahabat dan dilihatnya tersebar pada banyak orang atau sesuai dengan perbuatan orang-orang pada masa itu.

c. Para perawi Sa'id yang haditsnya diambil oleh Sa'id adalah pembesar sahabat, dan bukan seperti lainnya yang mengambil dari orang yang ditemui.

d. Sanad-sanadnya telah diperiksa. Ia dari Abu Hurairah dan ia me-*mursal*-kannya karena di antara keduanya terdapat hubungan. Ia adalah menantu Abu Hurairah. Dengan demikian, status *mursal* seperti halnya ia tetap menisbatkannya kepada Abu Hurairah.

Sedangkan pendapat madzhab Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid* adalah bahwa *mursal* Sa'id dan lainnya tidak bisa dijadikan sebagai dalil. Akan tetapi, dia berkata, "*Mursal* Sa'id bagi kami adalah baik berdasarkan beberapa hal yang diterangkannya, karena menyayangkan status *mursal*-nya kemudian dengan berpegang pada dalil yang menyertainya, maka hadits *mursal* bisa dijadikan sebagai dalil. Ia menuturkan apa yang ditulisnya di awal catatan pinggir."

kitabnya *Al-Lumma'* dan Al Khathib Al Baghdadi dalam kitabnya *Al Faqih Wa Al Mutafaqqih* dan *Al Kifayah*, juga diriwayatkan oleh beberapa kelompok lain:

1. Maknanya adalah menurut pendapat beliau ia bisa dijadikan sebagai dalil, lain halnya dengan hadits-hadits *mursal* yang lain. Para ulama berkata, "Karena ia telah diteliti dan didapati mempunyai sanad."
2. Ia tidak bisa dijadikan sebagai dalil. Ia seperti hadits *mursal* yang lain sebagaimana yang telah kami sebutkan. Para ulama berkata, "Asy-Syafi'i hanya menguatkan ke-*mursal*-annya, dan penguatan hadits *mursal* itu diperbolehkan."

Al Khathib Al Baghdadi dalam *Al Faqih Wa Al Mutafaqqih* berkata, "Yang *shahih* adalah pendapat kedua. Sedangkan pendapat pertama tidaklah berarti."

Begitu juga yang dikatakannya dalam kitab *Al Kifayah*, "Menurut kami, dari kedua pendapat tersebut yang *shahih* adalah pendapat kedua, karena di antara hadits-hadits *mursal* Sa'id terdapat hadits yang tidak mempunyai sanad dengan kondisi yang sah."

Dia juga berkata, "Asy-Syafi'i menjadikan status *mursal* kalangan pembesar tabi'in sebagai satu keistimewaan terhadap hadits *mursal* yang lain, seperti halnya beliau menganggap baik hadits *mursal* Sa'id."

Ini adalah perkataan Al Khathib. Imam Al Hafizh Abu Bakar Al Baihaqi menuturkan ketentuan Asy-Syafi'i seperti yang aku sebutkan sebelumnya, kemudian dia berkata, "Asy-Syafi'i menerima hadits-hadits *mursal* kalangan pembesar tabi'in apabila ia bergabung dengan hadits yang menguatkannya. Jika hadits *mursal* tersebut tidak bergabung dengan hadits yang menguatkannya, maka beliau tidak menerimanya, baik itu *mursal* Ibnu Al Musayyib atau lainnya."

Selain itu, dia berkata, "Kami telah menyebutkan bahwa hadits-hadits *mursal* Ibnu Al Musayyib tidak diterima oleh Asy-Syafi'i ketika tidak disertai hadits yang menguatkannya. Sedangkan hadits-hadits *mursal* lainnya bisa dianggap sekiranya ia bergabung dengan hadits yang menguatkannya."

Dia juga berkata, "Kelebihan Ibnu Al Musayyib dalam hal ini atas lainnya adalah bahwa ia adalah tabi'in yang status *mursal*-nya paling *shahih* sebagaimana yang diyakini oleh beberapa hafizh."

Ini adalah perkataan Al Baihaqi dan Al Khathib. Keduanya adalah imam, hafizh, ahli fikih, pengikut madzhab Asy-Syafi'i, orang yang mendalami ilmu hadits, fikih, dan ushul, mempunyai kemampuan sempurna tentang literatur-literatur Asy-Syafi'i dan makna-makna perkataannya, serta kedudukan keduanya terhadap penelitian. Dia juga memiliki puncak pengetahuan dengan tingkat yang tinggi.

Adapun pendapat Abu Bakar Al Qaffal Al Mirwazi di awal kitabnya *Syarh At-Talkhis*, "Dalam kitab *Ar-Rahn Ash-Shaghir*, Asy-Syafi'i berkata, 'Mursal Ibnu Al Musayyib menurut kami bisa dijadikan sebagai dalil'," bisa diperinci menjadi seperti yang telah kami tuturkan dari Al Baihaqi, Al Khathib, dan para peneliti. *Wallahu a'lam.*

Menurutku (An-Nawawi): Tidak sah mengaitkan orang yang mengatakan bahwa *mursal* Sa'id Al Musayyib bisa dijadikan sebagai dalil[82] berdasarkan pernyataan beliau bahwa status *mursal*nya adalah baik, karena Asy-Syafi'i RA tidak hanya berpegang padanya semata. Akan tetapi, beliau berpegang kepadanya karena ia dikuatkan oleh perkataan Abu Bakar Ash-Shiddiq dan orang-orang yang menghadirinya. Selain itu, karena perkataannya dari para sahabat RA berakhir padanya. Ia juga dikuatkan oleh perkataan empat imam tabi'in yang telah disebutkan. Mereka berempat adalah empat orang dari tujuh ahli fikih Madinah.

---

[82] Ibnu Abu Hatim dalam *Al Marasil* berkata: Ayahku menceritakan kepadaku, ia berkata: Aku mendengar Yunus bin Abdul A'la Ash-Shudfi berkata, "Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i berkata kepadaku, 'Hadits yang perawinya terputus tidak berarti sama sekali selain hadits Sa'id bin Al Musayyib'."

Al Baihaqi meriwayatkan dalam kitab *Al Madkhal* dari Ahmad bahwa ia berkata, "Hadits-hadits *mursal* Ibnu Al Musayyib adalah *shahih*. Kami tidak melihat yang lebih *shahih* dari hadits-hadits *mursal*-nya."

Diriwayatkan dari Yahya bin Ma'in, dia berkata, "Hadits-hadits *mursal* yang paling *shahih* adalah hadits-hadits *mursal* Ibnu Al Musayyib." *Wallahu a'lam*.

Ini dikutip dari catatan pinggir salinan Al Adzra'i. (ر)

Penulis *Asy-Syamil* dan lainnya meriwayatkan keputusan ini dari ketujuh orang tersebut secara lengkap. Ini adalah pendapat madzhab Malik dan lainnya. Ini merupakan penguat kedua terhadap hadits *mursal*. Dengan demikian, hadits *mursal* Ibnu Al Musayyib tidak harus bisa digunakan sebagai dalil apabila tidak ada yang menguatkannya."

Jika ada yang mengatakan, "Kalian menyebutkan bahwa apabila hadits *mursal* mempunyai sanad dari jalur lain, maka ia dapat dijadikan sebagai dalil. Pendapat ini mengandung unsur penggampangan. Karena apabila ia mempunyai sanad, maka kami akan mengamalkan yang mempunyai *Musnad*. Pada saat itu hadits *mursal* tidak lagi berguna dan tidak diamalkan."

Jawab: Dengan adanya sanad, ke-*shahih*-an hadits *mursal* akan tampak jelas dan bahwa ia termasuk hadits yang bisa dijadikan sebagai dalil. Dengan demikian, pada masalah ini terdapat dua hadits *shahih*. Andaikata ada hadits *shahih* yang bertentangan dengan keduanya dari satu jalur dan sulit dikompromikan antara keduanya, maka kami utamakan kedua hadits tersebut. *Wallahu a'lam*.

Ini semua adalah kasus yang terjadi pada hadits di luar *mursal* sahabat. *Mursal* sahabat seperti informasi sahabat tentang perbuatan Nabi Muhammad SAW atau semisal itu dari hal-hal yang memang kita ketahui bahwa ia tidak hadir pada saat itu karena usianya yang relatif muda atau karena keterlambatannya masuk Islam, atau faktor lainnya. Maka, menurut madzhab yang benar dan terkenal yang diputuskan oleh mayoritas sahabat kami dan mayoritas ahlul ilmi, bahwa ia dapat dijadikan sebagai dalil. Para ahli hadits yang menyaratkan ke-*shahih*-an dan berpendapat bahwa hadits *mursal* tidak dapat dijadikan sebagai dalil sepakat bahwa ia dapat dijadikan sebagai dalil. Mereka memasukkannya ke dalam hadits *shahih*. Di dalam kitab *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* terdapat hadits jenis ini yang tak terhitung.

Abu Ishak Al Isfirayini di antara sahabat kami berkata, "Ia tidak dapat dijadikan sebagai dalil, akan tetapi hukumnya adalah seperti hukum hadits *mursal* lainnya. Kecuali ia menerangkan bahwa ia hanya me-*mursal*-kan hadits yang didengarnya dari Nabi SAW atau sahabat."

Selain itu, dia berkata, "Karena mereka terkadang melihat dari selain

sahabat."

Al Khathib Al Baghdadi dan lainnya meriwayatkan madzhab ini dari sebagian ulama dan mereka tidak menisbatkannya. Syaikh Abu Ishak, penulis dalam kitab *At-Tabshirah* mengangkatnya kepada Ustadz Abu Ishak. Yang benar adalah yang pertama, yaitu bahwa ia dapat dijadikan sebagai dalil secara mutlak, karena periwayatan mereka dari selain sahabat jarang sekali. Jika mereka meriwayatkannya, mereka pasti akan menerangkannya. Jika mereka memutlakkan hadits tersebut, maka secara zhahir yang tampak adalah bahwa hadits tersebut diriwayatkan dari sahabat, sedangkan seluruh sahabat adalah adil. *Wallahu a'lam*.

Ini adalah penjelasan singkat tentang hadits *mursal*. Walaupun ini cukup ringkas apabila dibanding penjelasan yang disebutkan di tempat lain, tapi ini sudah cukup gamblang. Jika hal ini diperluas, maka ini bukanlah tempatnya. Akan tetapi, yang mendorong aku memberikan paparan singkat ini adalah bahwa mengetahui hadits *mursal* termasuk persoalan yang sangat berguna dan sangat dibutuhkan, apalagi dalam madzhab kami, khususnya dalam kitab yang mulai aku tulis ini. Aku memohon kepada Allah Yang Maha Mulia agar bisa menyelesaikannya dengan baik,[83] sempurna, dan cepat. Semoga Allah SWT menjadikannya paling bermanfaat di dunia dan akhirat, serta semoga faedahnya tersebar ke seluruh kaum muslimin, meskipun sudah terkenal di lidah banyak orang yang menyibukkan diri dengan madzhab kami, bahkan mayoritas orang yang hidup pada masa kami, bahwa imam Asy-Syafi'i biasanya tidak menggunakan hadits *mursal* sebagai dalil secara mutlak, kecuali hadits *mursal* Ibnu Al Musayyib. Sebab ia bisa dijadikan sebagai dalil secara mutlak.

Ini tentunya adalah dua kesalahan. Beliau tidak menolaknya secara mutlak, juga tidak mengambil dalil dari hadits *mursal* Ibnu Al Musayyib secara mutlak. Yang benar adalah apa yang telah kami terangkan di atas. *Wallahu a'lam*.

---

[83] Semoga Allah mengabulkan doanya. Jika demikian, maka aku berharap kepada Allah agar menerima amal ini beserta keterbatasan dan kelalaian pemiliknya. Semoga Allah mengampuni kesalahan-kesalahannya. *Amin*. (ط)

Pertanyaan: Dalam kitab *Al Muhadzdzab*, penulis banyak menggunakan hadits *mursal* dan menjadikannya sebagai dalil, padahal haditst *mursal* tidak boleh dijadikan sebagai dalil.

Jawab: Sebagian hadits tersebut diperkuat oleh salah satu dari beberapa hal yang telah kami sebutkan. Dengan demikian, ia bisa dijadikan sebagai dalil. Sebagian yang lain disebutkan hanya untuk dikenal, sedangkan yang menjadi pedoman adalah qiyas dan lainnya.

Perlu diketahui, di dalam kitab *Al Muhadzdzab* sering disebutkan hadits yang dijadikan sebagai hadits *mursal* padahal ia bukanlah hadits *mursal*. Ia adalah hadits yang mempunyai sanad *shahih* dan disebutkan dalam kedua kitab *Shahih* (*Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim*) dan kitab-kitab *Sunan*. Kami akan menerangkannya *insya Allah* seperti hadits unta Al Barra', hadits serangan bani Al Mushthaliq, hadits memenuhi undangan walimah pada hari ketiga, dan hadits yang serupa dengan itu. *Wallahu a'lam*.

Para ulama dari ahli hadits dan lainnya berkata, "Jika hadits itu *dha'if*, maka tidak boleh dikatakan, 'Rasulullah SAW bersabda', atau tidak dapat dikatakan bahwa beliau SAW melakukan, memerintah, melarang, atau memutuskan, serta bentuk-bentuk ungkapan pasti yang serupa dengan itu. Begitu juga tidak boleh dikatakan, 'Abu Hurairah meriwayatkan, berkata, menyebutkan, menceritakan, mengatakan, atau memberikan fatwa', atau yang serupa dengan itu. Itu juga tidak boleh diungkapkan terhadap perkataan-perkataan tabi'in dan generasi setelah mereka pada periwayatan yang lemah. Semua itu tidak boleh diungkapkan dengan bentuk ungkapan penyampaian yang pasti. Akan tetapi, semua ini dapat dikatakan, 'Diriwayatkan darinya, diceritakan darinya, sampai kepada kami darinya, datang darinya, dikatakan, disebutkan, diangkat, atau disandarkan', dan semisal itu dari bentuk-bentuk ungkapan penyampaian yang lemah, dan bukan bentuk ungkapan penyampaian yang tegas."

Para ulama berkata, "Bentuk ungkapan penyampaian yang tegas hanya diperuntukkan bagi hadits *shahih* atau *hasan*. Sedangkan bentuk ungkapan penyampaian yang lemah diperuntukkan bagi selainnya."

Itu karena bentuk ungkapan penyampaian yang tegas menuntut bahwa

apa yang disampaikan memang benar berasal dari tempat pengambilannya. Bentuk penyampaian tersebut tidak seharusnya diucapkan kecuali jika hadits tersebut adalah hadits *shahih*. Jika tidak, maka orang yang menyampaikan itu dicap sebagai pembohong.

Etika seperti ini seringkali dilalaikan oleh penulis dan mayoritas ahli fikih di antara sahabat kami dan selain mereka, bahkan mayoritas ulama secara mutlak, selain ahli hadits yang cakap. Karena hal seperti itu merupakan bentuk peremehan yang tercela. Mereka seringkali menyebutkan dalam kitab *Shahih*, "Diriwayatkan darinya." Sedangkan pada hadits *dha'if* diungkapkan, "Dia berkata atau si fulan meriwayatkan." Hal-hal seperti ini tentunya merupakan suatu bentuk penyimpangan dari kebenaran.

Sikap Asy-Syafi'i dalam Mengamalkan Hadits

Diriwayatkan secara *shahih* dari Asy-Syafi'i bahwa dia berkata, "Jika kalian mendapati dalam kitabku sesuatu yang bertentangan dengan Sunnah Rasulullah SAW (hadits), maka ambillah Sunnah Rasulullah dan tinggalkanlah perkataanku."

Diriwayatkan dari Asy-Syafi'i, dia berkata, "Jika terdapat hadits *shahih* yang bertentangan dengan perkataanku, maka amalkanlah hadits tersebut dan tinggalkanlah perkataanku —atau beliau berkata, 'Maka ia adalah madzhabku'—."

Diriwayatkan beberapa redaksi yang berbeda dengan makna serupa. Para sahabat kami mengamalkan hal ini pada persoalan bacaan *ash-shalatu khairun min an-naum* (lafazh tambahan yang dibaca ketika adzan Shubuh), persyaratan *tahallul* dari ihram dengan alasan sakit, dan persoalan-persoalan lain yang terkenal dari beberapa kitab madzhab ini. Penulis telah meriwayatkannya dari para sahabat tentang kedua hal ini.

Di antara orang yang diceritakan pernah memberikan fatwa berdasarkan hadits di antara para sahabat kami adalah Abu Ya'qub Al Buwaithi[84] dan Abu

---

[84] Abu Ya'qub Yusuf bin Yahya Al Buwaithi Al Mishri, pengikut Asy-Syafi'i. Ia adalah delegasi akad kelompoknya dan paling tampak kejeniusannya. Ia menduduki

Al Qasim Ad-Daraki.[85] Di antara orang yang menetapkannya adalah Abu Al Hasan Al Kiya Ath-Thabari[86] di dalam kitabnya *Ushul Al Fikih*. Dan di antara orang yang menggunakannya di antara para sahabat kami dari golongan ahli hadits adalah Abu Bakar Al Baihaqi[87] dan lainnya.

Segolongan sahabat kami yang terdahulu, ketika melihat suatu persoalan yang di dalamnya terdapat hadits, sedangkan madzhab Asy-Syafi'i menentangnya, maka mereka mengamalkan hadits tersebut. Mereka memberikan fatwa berdasarkan hadits tersebut sambil berkata, "Madzhab Asy-Syafi'i adalah yang sesuai dengan hadits." Tidak ada yang menyepakati hal itu kecuali hanya segelintir orang. Di antaranya adalah yang diriwayatkan

---

kedudukan untuk memberikan pelajaran dan fatwa. Abu Ismail At-Tirmidzi, Ibrahim Al Harbi, Al Qasim Al Jauhari, Ar-Ramadi, dan lainnya meriwayatkan darinya. Di masa kekhalifahan Al Watsiq, ia mendapatkan ujian. Ia diikat dengan besi agar mengatakan bahwa Al Qur'an itu makhluk, namun ia menolak mengatakan pernyataan tersebut. Sehingga ia tetap berada dalam ikatan dan penjara hingga meninggal dunia. (ط)

[85] Ia adalah Abu Al Qasim Abdul Aziz bin Abdullah bin Muhammad bin Abdul Aziz Ad-Daraki. Ayahnya adalah seorang ahli hadits Ashbahan di masanya. Abu Al Qasim pernah singgah di Naisabur pada tahun 353 H. Di sana ia belajar fikih selama 2 tahun. Kemudian ia pindah ke Baghdad dan tinggal di sana hingga wafatnya. Ia belajar fikih dari Ishak Al Mirwazi. Sedangkan syaikh Abu Hamid Al Isfirayini belajar fikih padanya. Dalam fatwanya ia menentang dua orang imam: Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i. Oleh karena itu, ia pun mendapatkan celaan tentang hal itu, maka ia menjawab, "Celakalah kalian, si fulan menceritakan dari si fulan dari Rasulullah SAW dengan begini dan begini, sedangkan mengambil hadits itu lebih utama daripada mengambil perkataan dua imam tersebut." Ia meninggal di Baghdad pada hari Jum'at malam ketiga belas bulan Syawal tahun 375 H dalam usia 70-an tahun. (ط)

[86] Biografi Al Kiya Al Hirasi telah disebutkan pada catatan pinggir bab etika orang yang meminta fatwa.

[87] Ahmad bin Al Husain bin Ali bin Abdullah bin Musa Al Baihaqi Al Khusrujardi. Ia adalah salah seorang pembesar sahabat Al Hakim Abu Abdullah bin Al Bai' dalam bidang hadits kemudian ia mengungulinya. Ia adalah orang yang pertama kali mengumpulkan literatur-literatur imam Asy-Syafi'i dalam sepuluh jilid. Seperti itulah yang diceritakan oleh Ibnu Khalkan.

Di antara karyanya yang terkenal adalah: *As-Sifri Al Kabir, Dala'il An-Nubuwwah, As-Sunan Ash-Shaghir, As-Sunan Wa Al Atsar, Syu'abu Al Iman, Manaqib Asy-Syafi'i Al Muthallibi, Manaqib Ahmab bin Hanbal*, dan lain-lain.

Ia lahir pada bulan Sya'ban pada tahun 384 H dan meninggal dunia pada tanggal 10 Jumadil Ula tahun 458 H. Ia dinisbatkan kepada Baihaq, yaitu kumpulan perkampungan di sudut-sudut Naisabur. Khaurujard adalah termasuk perkampungannya. (ط)

dari Asy-Syafi'i yang di dalamnya terdapat pendapat yang sesuai dengan hadits.

Yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i ini tidak berarti bahwa setiap orang yang melihat hadits *shahih* bisa langsung mengatakan, "Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i", lantas mengamalkan zhahirnya. Akan tetapi, ini hanya berlaku bagi orang yang sudah mencapai tingkatan ijtihad dalam madzhab atau mendekatinya sebagaimana yang telah kami terangkan. Syaratnya adalah, ia meyakini bahwa Asy-Syafi'i tidak menggunakan hadits ini atau beliau tidak mengetahui ke-*shahih*-annya. Ini dapat diketahui dengan mempelajari seluruh kitab-kitab Asy-Syafi'i dan kitab-kitab para sahabat beliau yang meriwayatkan dari beliau, dan semisal itu.

Ini tentunya merupakan syarat yang sulit. Jarang sekali orang yang bisa melakukannya. Mereka menyaratkan seperti yang telah kami sebutkan, karena Asy-Syafi'i sering tidak mengamalkan zhahir hadits yang dilihatnya dan diketahuinya. Akan tetapi, menurut beliau terdapat dalil yang mencederainya, me-*nasakh*-nya, mengkhususkannya, menakwilkannya, atau semisal itu.

Syaikh Abu Amr berkata, "Mengamalkan yang zhahir dari perkataan Asy-Syafi'i bukanlah persoalan yang mudah. Tidak semua ahli fikih diperkenankan secara mandiri mengamalkan hadits yang dilihatnya dapat dijadikan sebagai dalil. Di antara para pengikut Asy-Syafi'i yang meniti titian ini adalah orang yang mengamalkan hadits yang sengaja ditinggalkan oleh Asy-Syafi'i, walaupun beliau mengetahui ke-*shahih*-annya sebab ada penghalang yang tampak baginya dan samar bagi orang lain, seperti Abul Walid Musa bin Abu Al Jarud,[88] salah satu orang yang menemani Asy-Syafi'i. Dia berkata, 'Hadits tentang puasa orang yang berbekam dan yang membekam itu batal adalah *shahih*'.

Menurutku (An-Nawawi): Asy-Syafi'i berkata, 'Orang yang dibekam dan yang membekam puasanya batal'. Kembalikanlah itu kepada Abu Al

---

[88] Musa bin Abu Al Jarud Al Makki Abu Al Walid sahabat Asy-Syafi'i. Ia meriwayatkan dari Ibnu Uyainah dan Al Buwaithi. Segolongan orang juga meriwayatkan darinya. Ibnu Hibban dan lainnya mempercayainya.

Dalam *At-Taqrib* Ibnu Hajar berkata, "Ia adalah orang yang sangat jujur."

Ia berasal dari tingkatan kesepuluh yang berusia muda.

Walid, karena Asy-Syafi'i meninggalkan hadits tersebut walaupun beliau mengetahui bahwa hadits tersebut adalah hadits *shahih*, karena menurut beliau hadits tersebut telah di-*nasakh*. Asy-Syafi'i telah menerangkan tentang di-*nasakh*-nya hadits tersebut dan memberikan dalil atasnya. Anda akan melihatnya dalam pembahasan tentang puasa, *insya Allah*.

Sebelumnya, kami telah menerangkan dari Ibnu Khuzaimah bahwa ia berkata, "Aku tidak mengetahui Sunnah Rasulullah SAW tentang halal dan haram yang tidak dicantumkan oleh Asy-Syafi'i dalam kitab-kitabnya."

Kebesaran Ibnu Khuzaimah dan kepemimpinannya dalam bidang hadits dan fikih, serta pengetahuannya terhadap literatur-literatur Asy-Syafi'i berada dalam posisi yang sudah dikenal.

Syaikh Abu Amr berkata, "Barangsiapa mendapati sebuah hadits dari Asy-Syafi'i yang bertentangan dengan madzhabnya, maka ia harus melihat, jika bekal-bekal ijtihad telah terpenuhi padanya secara mutlak atau pada bab itu atau pada persoalan itu, maka ia bisa secara independen mengamalkannya. Akan tetapi, apabila bekal-bekal ijtihad tidak terpenuhi dan sulit baginya menentang hadits tersebut setelah ia mengadakan penelitian, dan ia tidak menjumpai jawaban yang memuaskan untuk menentangnya, maka ia boleh mengamalkannya jika ia juga diamalkan oleh seorang imam yang independen selain Asy-Syafi'i. Ini bisa menjadi alasan baginya untuk meninggalkan madzhab imamnya di sini. Yang dikatakannya ini adalah baik dan jelas. *Wallahu a'lam*.

Para ahli hadits dan Ushul berbeda pendapat menjadi beberapa madzhab tentang kebolehan menyingkat hadits dalam periwayatannya. Pendapat yang paling *shahih* adalah boleh meriwayatkan sebagian hadits tersebut jika ia tidak berkaitan dengan apa yang dibuang sekiranya tidak ada perbedaan maksud dan hukum tidak akan berubah karena itu. Kami tidak melihat seorang pun dari mereka yang melarang hal itu untuk dijadikan sebagai dalil dalam karya tulis. Penulis dalam kitab *Al Muhadzdzab* sering kali melakukan hal itu. Para ahli fikih dari semua golongan juga bersepakat atas hal itu. Yang sering melakukannya adalah Abu Abdullah Al Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya, sedangkan beliau adalah seorang teladan.

Penulis sering menggunakan dalil dari riwayat Amr bin Syu'aib, dari

ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi Muhammad SAW. Beliau menetapkan dalam kitabnya *Al-Lumma'*, juga para sahabat kami lainnya bahwa tidak boleh menggunakannya sebagai dalil seperti ini. Karena nama panjangnya adalah Amr bin Syu'aib bin Muhammad bin Abdullah bin Amr bin Al Ash. Kakeknya yang paling dekat Muhammad adalah seorang tabi'in, sedangkan kakeknya yang paling jauh Abdullah adalah seorang sahabat. Jika yang dikehendaki adalah kakeknya yang paling dekat, yaitu Muhammad, maka hadits tersebut adalah *mursal* dan tidak bisa dijadikan sebagai dalil. Sedangkan jika yang dikehendaki adalah Abdullah, maka hadits tersebut adalah tersambung dan bisa dijadikan sebagai dalil. Jika dia menyebutkannya secara mutlak dan tidak menerangkannya, maka itu bisa mengandung dua kemungkinan.

Dengan demikian, hadits tersebut tidak bisa dijadikan sebagai dalil. Amr, Syu'aib, dan Muhammad, ketiga-tiganya adalah orang-orang yang *tsiqah*. Dapat dipastikan bahwa Syu'aib mendengar hadits dari Muhammad dan Abdullah. Inilah pendapat yang benar yang dituturkan oleh para peneliti dan mayoritas ulama. Abu Hatim bin Hibban menuturkan bahwa Syu'aib tidak pernah bertemu dengan Abdullah. Akan tetapi, Ad-Daraquthni dan lainnya menggugurkan hal itu. Mereka menetapkan bahwa Syu'aib mendengarkan dari Abdullah dan mereka menerangkannya.[89]

Setelah ini diketahui, para ulama berbeda pendapat tentang penggunaan riwayatnya sebagai dalil seperti ini. Segolongan ahli hadits melarangnya. Begitu juga penulis dan para sahabat kami yang lain. Mayoritas ahli hadits berpendapat bahwa dibenarkan menggunakannya sebagai dalil. Inilah pendapat yang benar dan dipilih.

Al Hafizh Abdul Ghani bin Sa'id Al Mishri meriwayatkan dengan sanadnya dari Al Bukhari bahwa beliau pernah ditanya, "Apakah ia dapat

---

[89] Ibnu Hazm menolak riwayat Syu'aib seperti yang dilakukan oleh penulis kitab *al-Muhadzdzab*. Akan tetapi, penelitian yang kami lakukan menetapkan bahwa ini adalah sanad yang paling *shahih*, karena Syu'aib dipastikan bertemu dengan kakeknya Abdullah bin Amr RA., juga karena mayoritas hadits dengan sanad ini atau seluruhnya telah ditulis oleh Abdullah dalam *ash-Shadiqah*. Sedangkan para anaknya bergantian meriwayatkannya, menghafalkannya, dan mempelajarinya.

digunakan sebagai dalil?" Beliau menjawab, "Aku melihat Ahmad bin Hanbal, Ali bin Al Madini, Al Humaidi, dan Ishak bin Rahawaih mengambil dalil dari hadits yang diriwayatkan oleh Amr bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya. Ia tidak ditinggalkan oleh seorang pun dari kaum muslimin."

Riwayat ini juga disebutkan oleh selain Abdul Ghani. Kemudian dia berkata, "Al Bukhari berkata, 'Ia tidak ditinggalkan oleh seorang pun dari manusia setelahnya'."

Al Hasan bin Sufyan menceritakan dari Ishak bin Rahawaih, dia berkata, "Riwayat Amr bin Syu'aib yang berasal dari ayahnya, dari kakeknya adalah seperti riwayat Ayub yang berasal dari Nafi', dari Ibnu Umar."

Penyerupaan ini merupakan puncak ketinggian dari orang seperti Ishak. Penulis dalam *Al-Lumma'* memilih metode para sahabat kami dalam melarang menggunakannya sebagai dalil. Pada saat beliau menulis kitab *Al Muhadzdzab*, tampak jelas bagi beliau keunggulan pendapat yang mengatakan kebolehan menggunakannya sebagai dalil, seperti yang dikatakan oleh para peneliti dari ahli hadits dan banyak orang. Mereka adalah para pakar dalam bidang ini. Pendapat merekalah yang dapat diambil. Dalam hal ini, apa yang kami tuturkan dari imam hadits Al Bukhari sudah cukup. Dalilnya, yang tampak adalah kakek yang paling terkenal dengan periwayatannya, yaitu Abdullah.

Maksud Ungkapan *Qaulain*, *Wajhain*, dan *thariqain*

Qaul (pendapat) adalah pendapat Asy-Syafi'i. *Wujuh* adalah pandangan para sahabat Asy-Syafi' yang dinisbatkan kepada madzhabnya yang mereka hasilnya dari dasar-dasar dan kaedah-kaedah madzhabnya. Mereka berijtihad pada sebagiannya walaupun tidak mengambil dari pokoknya. Kami telah menerangkan perbedaan mereka tentang apakah pendapat yang dikeluarkan bisa dinisbatkan kepada Asy-Syafi'i ataukah tidak? Yang *shahih* adalah bahwa ia tidak bisa dinisbatkan kepada beliau.

Qaulain (dua pendapat) tersebut terkadang keduanya adalah *qaul qadim* dan terkadang keduanya adalah *qaul jadid*, atau *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Terkadang beliau mengatakan keduanya dalam satu waktu. Terkadang pula beliau mengatakan keduanya dalam dua waktu. Bahkan

terkadang beliau mengunggulkan salah satu dari kedua *qaul*-nya dan terkadang beliau tidak menguggulkan salah satunya. Terkadang dua pandangan (*wajhain*) itu milik dua orang dan terkadang pula ia milik satu orang. Yang milik satu orang pun terbagi menjadi seperti pembagian dua *qaul* di atas.

Sementara itu yang dimaksud dengan *thariq* (jalur) adalah perbedaan para sahabat dalam meriwayatkan madzhab. Misalnya sebagian dari mereka berkata, "Dalam kasus ini terdapat dua pendapat atau dua wujuh", sedangkan yang lain berkata, "Tidak boleh satu pendapat atau satu wujuh", atau salah satu dari keduanya berkata, "Dalam kasus ini terdapat perincian", sedangkan yang lain berkata, "Di dalamnya terdapat perbedaan pendapat secara mutlak."

Terkadang mereka menggunakan ungkapan dua pandangan (*wujuh*) untuk menggantikan dua jalur (*thariqain*) dan begitu juga sebaliknya. Penulis dalam kitab *Al Muhadzdzab* menggunakan dua macam hal: (1) perkataannya tentang persoalan jilatan anjing, "Dalam kedudukan dua *qaul* terdapat dua pandangan (*wujuh*)." Di antaranya adalah perkataannya pada bab kafarat *zhihar*[90], "Apabila wanita yang menyusui berbuka, maka dalam hal ini terdapat dua pandangan (*wujuh*): (a) berdasarkan dua pendapat, dan (b) terputusnya perturutan berdasarkan satu pendapat."

Perkataannya di akhir bagian, "Jika setelah pembagian terdapat bagian tersebar yang memiliki hak, maka dalam hal ini bagian tersebut batal. Pada sisanya terdapat dua pandangan (wujuh): (a) atas dua *qaul*, dan (b) batal."

Perkataannya, "Zakat utang yang ditunda ada dua pandangan (*wujuh*): (a) atas dua *qaul*, dan (b) wajib."

Pada tiga tempat secara berturut-turut di awal bab bilangan saksi: (1) perkataannya, "Jika orang yang mengakui adalah orang ajam (bukan orang arab), maka tentang persoalan penterjemahan terdapat dua pandangan (*wujuh*): (a) ia bisa ditetapkan berdasarkan kesaksian dua orang, dan (b) atas dua *qaul* seperti pengakuan", dan (2) perkataannya tentang pembagian

---

[90] *Zhihar* adalah suami yang mengharamkan dirinya menggauli istri dengan ucapan, *engkau seperti ibuku bagiku.*
Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *azh-zhihar*.

sedekah, "Apabila dalam suatu negeri terdapat sebagian golongan penerima sedekah, maka terdapat dua jalur (*thariqain*). Pada wanita yang mengandung terdapat dua jalur: (a) tidak boleh, dan (b) boleh."

Mereka menggunakan ini karena jalur (*thariq*) dan pandangan (*wujuh*) berasal dari perkataan para sahabat. Akan ada penjelasan tambahan mengenai hal ini dalam pembahasannya masing-masing.

Masalah:

Pertama: Dalam setiap kasus terdapat dua pendapat (*qaulain*) milik Asy-Syafi'i, yaitu (1) *qadim*, dan (2) *jadid*.

1. *Jadid* adalah yang *shahih* dan harus diamalkan, karena *qaul qadim* adalah pendapat yang ditarik kembali. Segolongan sahabat kami mengecualikan sekitar dua puluh kasus atau lebih.

Para ulama berkata, "Dalam kasus ini diberikan fatwa berdasarkan *qaul qadim*."

Mereka terkadang berbeda pendapat tentang banyak hal dalam kasus tersebut. Imam Al Haramain dalam kitab *An-Nihayah* dalam bab air dan adzan berkata, "Para imam berkata, 'Setiap dua pendapat (*qaulain*) adalah *qaul qadim* dan *qaul jadid*. *Qaul jadid* lebih *shahih* kecuali pada tiga persoalan, yaitu: (a) persoalan ucapan *ash-shalatu khairun min an-naum* pada adzan Shubuh, sedangkan *qaul qadim* menganjurkannya, (b) persoalan tentang terhindarnya air yang banyak dari najis, sedangkan menurut *qaul qadim*, hal itu tidak menyaratkannya. Sayangya, dalam kitab ini tidak disebutkan bagian yang ketiga.

Namun dalam kitab *Mukhtashar An-Nihayah* disebutkan bahwa persoalan yang ketiga adalah (c) persoalan zakat perdagangan. Dalam kitab *An-Nihayah* disebutkan bahwa pada saat beliau menyebutkan tentang bacaan surah pada dua rakaat terakhir, beliau menyebutkan bahwa menurut *qaul qadim* ia tidak dianjurkan. Dia berkata, "Ini harus diamalkan."

Sebagian sahabat kami dari generasi akhir menuturkan bahwa persoalan-persoalan yang difatwakan berdasarkan *qaul qadim* terdapat empat belas

persoalan. Kemudian dia menyebutkan tiga persoalan yang telah disebutkan tadi. Persoalan istinja dengan batu yang melewati tempat keluar. Menurut *qaul qadim*, hal ini boleh dilakukan. Persoalan menyentuh mahram, menurut *qaul qadim* tidak batal. Persoalan air yang mengalir, menurut *qaul qadim* tidak najis kecuali berubah. Persoalan menyegerakan shalat Isya, menurut *qaul qadim*, itu lebih diutamakan. Persoalan waktu Maghrib, menurut *qaul qadim* ia berlangsung hingga terbenamnya mega merah. Persoalan orang yang shalat sendirian apabila dia berniat mengikuti imam di tengah-tengah shalat, menurut *qaul qadim*, hal itu boleh dilakukan. Persoalan makan kulit binatang yang disamak, menurut *qaul qadim*, hal itu diharamkan. Persoalan berhubungan badan dengan mahram sebab perbudakan, menurut *qaul qadim*, hal itu mewajibkan hukum *had*.[91] Persoalan memotong kuku orang yang sudah meninggal, menurut *qaul qadim*, hal itu makruh dilakukan. Persoalan syarat *tahallul* dari ihram sebab sakit dan semisalnya, menurut *qaul qadim*, hal itu diperbolehkan. Persoalan mempertimbangkan *nishab* dalam zakat, menurut *qaul qadim*, hal itu tidak perlu dipertimbangkan.

Persoalan-persoalan yang disebutkan tadi tidaklah disepakati, bahkan beberapa golongan para sahabat menentang sebagiannya atau sebagian besarnya. Mereka bahkan menguatkan *qaul jadid*. Beberapa golongan yang lain berpendapat bahwa banyak *qaul jadid* yang sesuai dengan *qaul qadim*. Dengan demikian, yang diamalkan adalah yang *jadid* bukan yang *qadim*.

Pembatasannya pada persoalan-persoalan yang diberikan fatwa berdasarkan *qaul qadim* dalam hal ini, juga dianggap lemah. Kami mempunyai persoalan-persoalan lain yang dibenarkan oleh para sahabat atau sebagian besar dari mereka menggunakan *qaul qadim* di dalamnya. Di antaranya adalah, persoalan mengeraskan suara *amin* bagi makmum pada *shalat jahriyah* (shalat yang dilakukan dengan suara keras). Menurut *qaul qadim*, hal itu sunah. Itulah yang benar menurut para sahabat, walaupun Al Qadhi Husain menentang mayoritas mereka dengan berkata dalam kitab *Ta'liq*-nya,

---

[91] *Had* adalah sanksi hukuman yang telah ditetapkan oleh syariat Islam. Contohnya adalah, *had* zina, *had* minum khamer dan lain sebagainya.
Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *al hadd*.

"Menurut *qaul qadim* ia tidak dibaca keras."

Persoalan orang yang meninggal dalam keadaan menanggung puasa. Menurut *qaul qadim*, walinya harus berpuasa menggantikannya. Itulah yang benar menurut para peneliti berdasarkan beberapa hadits *shahih* yang berkenaan dengannya.

Persoalan disunahkan membuat garis di hadapan orang yang sedang shalat jika ia tidak membawa tongkat dan semisalnya. Menurut *qaul qadim*, hal itu sunah. Itulah yang benar menurut penulis dan beberapa golongan.

Persoalan apabila salah satu di antara dua orang yang bersekutu menolak membangun tembok, maka ia bisa dipaksa menurut *qaul qadim*. Itulah yang benar menurut Ibnu Ash-Shabbagh dan sahabatnya Asy-Syasyi. Bahkan Asy-Syasyi memfatwakannya.

Persoalan bahwa mahar yang berada di tangan suami dijamin dengan jaminan tangan menurut *qaul qadim*. Itulah yang paling *shahih* menurut syaikh Abu Hamid dan Ibnu Ash-Shabbagh. *Wallahu a'lam*.

Para sahabat kami memberikan fatwa terhadap persoalan-persoalan ini dengan *qaul qadim*, padahal Asy-Syafi'i telah mencabut kembali pendapat (*qaul*) tersebut dan ia tidak lagi menjadi madzhabnya. Inilah pendapat yang benar yang dikatakan oleh para peneliti dan dikuatkan oleh para sahabat kami yang pandai dan lainnya.

Sebagian sahabat kami (ulama Asy-Syafi'i) berkata, "Jika seorang mujtahid memutuskan menentang pendapatnya sendiri, maka itu bukan berarti ia menarik kembali pendapatnya yang pertama. Akan tetapi ia mempunyai dua pendapat."

Namun mayoritas ulama berkata, "Ini adalah suatu kesalahan, sebab keduanya seperti dua teks syariat yang saling bertentangan dan sulit dikompromikan antara keduanya; yang kedua diamalkan sedangkan yang pertama ditinggal."

Imam Al Haramain dalam kitab *An-Nihayah* berkata, "Keyakinan aku adalah bahwa pendapat-pendapat yang lama bukanlah termasuk madzhab Asy-Syafi'i bagaimanapun keberadaannya. Karena, beliau menegaskan

menentangnya pada pendapatnya yang baru. Pendapat yang ditarik kembali bukanlah madzhab orang yang menarik kembali. Dengan demikian, apabila keadaan pendapat yang lama diketahui dan kita dapati para sahabat kita memberikan fatwa terhadap persoalan-persoalan ini berdasarkan pendapat yang lama, maka itu bisa kita intepretasikan bahwa ijtihad mereka mengantarkan mereka kepada pendapat yang lama lantaran dalilnya terlihat jelas oleh mereka, sebab mereka adalah para mujtahid. Mereka pun memberikan fatwa berdasarkan hal tersebut. Namun hal itu tidak mengharuskan penisbatannya kepada Asy-Syafi'i. Dalam persoalan-persoalan ini tak seorang pun dari para pendahulu yang mengatakan bahwa itu adalah madzhab Asy-Syafi'i atau bahwa beliau mengecualikannya."

Abu Amr berkata, "Pilihan salah seorang dari mereka terhadap pendapat yang lama adalah seperti pilihannya terhadap madzhab selain Asy-Syafi'i apabila ijtihadnya mengantarkannya kepadanya. Karena jika ia adalah orang yang layak untuk berijtihad, maka ia bisa mengikuti ijtihadnya. Apabila ijtihadnya itu terikat dan bercampur dengan taqlid, maka ia bisa mengalihkan percampuran tersebut dari bertaqlid kepada imam tersebut. Jika ia memberikan fatwa di antara hal itu dengan fatwanya, maka ia bisa mengatakan, 'Madzhab Asy-Syafi'i begini, akan tetapi aku menggunakan pendapat madzhab Abu Hanifah, yaitu seperti ini'."

Abu Amr juga berkata, "Termasuk dalam kategori ini adalah apa yang dipilih oleh salah seorang dari mereka, yaitu pendapat yang dikeluarkan dari pendapat yang sudah ditentukan, atau ia memilih dari dua pendapat yang salah satunya dikuatkan oleh Asy-Syafi'i selain apa yang dikuatkannya, akan tetapi ini lebih baik daripada pendapat yang lama. Kemudian orang yang tidak memiliki kecakapan untuk menguatkan pemutusan agar mereka tidak mengikuti satu pun pilihan-pilihan mereka tersebut, karena ia taklid kepada Asy-Syafi'i, bukan kepada lainnya.

Jika pilihannya tidak pada selain madzhab imamnya, maka ia didasarkan pada ijtihadnya. Apabila ia meninggalkan madzhabnya dan beralih kepada yang lebih mudah darinya, maka yang *shahih* adalah pengharamannya. Apabila ia meninggalkannya dan beralih kepada yang lebih hati-hati, maka yang zhahir

adalah pembolehannya. Selain itu, ia wajib menerangkan hal itu pada saat memberikan fatwa." Ini adalah perkataan Abu Amr.

Kesimpulannya, orang yang tidak mempunyai kecakapan untuk menguatkan suatu pendapat, maka dapat ditentukan bahwa ia harus mengamalkan dan memberikan fatwa berdasarkan pendapat yang baru tanpa pengecualian. Sedangkan orang yang mempunyai kecakapan untuk menguatkan suatu pendapat dan berijtihad dalam madzhab, maka ia harus mengikuti tuntutan dalil dalam mengamalkan dan memberikan fatwa dengan menerangkan dalam fatwanya bahwa ini adalah pendapatnya sendiri dan bahwa madzhab Asy-Syafi'i adalah seperti ini. Itulah ketentuan dalam *qaul jadid.*

Ini semua berkenaan dengan *qaul qadim* yang tidak didukung dengan hadits *shahih*. Sedangkan pendapat lama yang didukung oleh hadits *shahih* yang tidak bertentangan, maka itu adalah madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat ini bisa dinisbatkan kepada beliau apabila syarat yang telah kami jelaskan di atas terpenuhi, yaitu pada pembahasan tentang ketika hadits *shahih* menentang teksnya. *Wallahu a'lam.*

Perlu diketahui bahwa maksud pernyataan mereka, "*qaul qadim* bukanlah madzhab Asy-Syafi'i", atau "ia adalah pendapat yang ditarik kembali", atau "tidak ada fatwa yang bisa didasarkan atasnya", adalah *qaul qadim* yang beliau tentukan dalam *qaul jadid* bahwa beliau menentangnya. Sedangkan *qaul qadim* yang tidak beliau tentang dalam *qaul jadid* atau *qaul qadim* tidak menentang persoalan tersebut dalam *qaul jadid*, maka itu masih termasuk madzhab Asy-Syafi'i dan keyakinannya. Ia bisa diamalkan dan digunakan untuk memberikan fatwa, karena beliau mengatakannya dan tidak menariknya kembali.

Jenis ini sebenarnya menimbulkan banyak persoalan yang akan kami terangkan di tempatnya masing-masing.

Mereka juga mengatakan bahwa *qaul qadim* adalah pendapat yang ditarik kembali dan tidak diamalkan karena memang pada umumnya seperti itu.

Kedua: Mufti dan orang yang mengamalkan madzhab Asy-Syafi'i dalam persoalan dua pendapat atau dua wujuh tidak boleh mengamalkan apa yang dikehendaki dari keduanya tanpa pikir. Akan tetapi, dalam persoalan dua pendapat, ia harus mengamalkan yang paling akhir dari keduanya jika ia mengetahui. Jika tidak, maka ia harus mengamalkan yang dikuatkan oleh Asy-Syafi'i. Apabila beliau mengatakan keduanya dalam satu kondisi dan beliau tidak menguatkan salah satu dari keduanya.

Kami menyebutkan bahwa hal ini tidak ditemukan kecuali dalam enam belas atau tujuh belas persoalan atau diriwayatkan dua pendapat dari beliau, sedangkan dia tidak mengetahui apakah beliau mengucapkan keduanya dalam satu waktu ataukah dalam dua waktu dan kami tidak mengetahui yang lebih dahulu, maka harus dicari yang paling kuat di antara dua pendapat tersebut untuk diamalkan. Jika ia adalah orang yang layak untuk mengeluarkan dan menguatkan pendapat, maka ia bisa secara mandiri mencarinya dari literatur-literatur Asy-Syafi'i, tempat pengambilannya, dan kaedah-kaedahnya. Jika ia adalah orang yang tidak patut, maka ia harus menukilnya dari para sahabat kami yang mempunyai ciri seperti ini, karena kitab-kitab mereka menjelaskan hal itu. Jika ia tidak bisa mendapatkan yang paling kuat dengan satu cara, maka ia bisa membiarkannya dulu hingga tampak yang paling kuat.

Mengenai persoalan dua pandangan (*wajhain*), maka pandangan yang kuat dari keduanya dapat diketahui dengan metode yang telah dijelaskan tadi. Hanya saja pada persoalan dua pandangan masalah lebih dahulu dan lebih akhir tidak dianggap, kecuali apabila keduanya berasal dari satu orang. Jika salah satu dari keduanya ditentukan dengan teks, sedangkan yang lain dikeluarkan dari teks, maka yang ditentukan dengan teks itulah yang *shahih* dan biasanya diamalkan seperti halnya ketika Asy-Syafi'i menguatkan salah satu dari keduanya. Bahkan, ini lebih utama. Kecuali apabila yang dikeluarkan dari persoalan itu sulit dibedakan, maka ada yang mengatakan bahwa yang ditentukan dengan nash tidak bisa dianggap lebih kuat darinya.

Hal ini tentunya mengandung penafsiran. Jarang sekali dijumpai persoalan yang sulit dibedakan. Sedangkan jika orang yang tidak layak menguatkan suatu pendapat mendapati adanya perbedaan di antara para sahabat tentang yang paling kuat dari dua pendapat (*qaulain*) atau dua

pandangan (*wajhain*), maka ia bisa berpedoman pada pendapat yang dibenarkan oleh jumlah yang paling banyak, paling alim, dan paling wara'. Apabila orang yang paling alim bertentangan dengan orang yang paling wara', maka yang didahulukan adalah orang yang paling alim. Jika tidak ada penguatan dari seseorang, maka ia bisa mempertimbangkan sifat-sifat orang yang meriwayatkan kedua pendapat (*qaulain*) tersebut atau orang yang mengatakan dua pandangan (*wajhain*) tersebut.

Apa yang diriwayatkan oleh Al Buwaithi, Ar-Rabi' Al Muradi,[92] dan Al Muzani[93] dari Asy-Syafi'i bisa lebih diutamakan menurut para sahabat kami daripada apa yang diriwayatkan oleh Ar-Rabi' Al Jaizi dan Harmalah. Begitu juga yang diriwayatkan oleh Abu Sulaiman Al Khaththabi dari para sahabat

---

[92] Abu Muhammad Ar-Rabi' bin Salman bin Abdul Jabbar bin Kamil Al Muradi. Ia adalah tukang adzan Mesir dan sahabat Asy-Syafi'i. Dialah yang meriwayatkan mayoritas kitab-kitab beliau.

Asy-Syafi'i pernah berkata tentangnya, "Ar-Rabi' adalah perawiku."

Beliau juga berkata, "Tidak ada orang yang melayaniku seperti Ar-Rabi' melayaniku."

Selain itu, beliau pernah berkata kepadanya, "Wahai Rabi', andaikata aku bisa menyuguhkanmu ilmu, maka sungguh aku akan menyuguhimu."

Di antara syair Ar-Rabi' adalah:

صَبْرًا جَمِيْلاً مَا أَسْرَعَ الْفَرَجَا   مَنْ صَدَّقَ اللهَ فِي الأُمُوْرِ نَجَا

مَنْ خَشِيَ اللهَ لَمْ يَنَلْهُ أَذَى   وَمَنْ رَجَا اللهَ كَانَ حَيْثُ رَجَا

Bersabarlah dengan baik, alangkah cepatnya jalan keluar
Barangsiapa membenarkan Allah dalam segala hal, maka dia akan selamat
Barangsiapa takut kepada Allah, maka ia tidak akan tertimpa kesusahan
Dan barangsiapa berharap kepada Allah, maka Ia seperti yang diharapkan

Dia meninggal dunia pada bulan Syawal tahun 270 H dan dimakamkan di pemakaman di samping Al Qadha'i di Mesir.

[93] Abu Ibrahim Ismail bin Yahya bin Amr bin Ishak Al Muzani, sahabat Asy-Syafi'i. Ia adalah imam para pengikut Asy-Syafi'i. Ia juga orang yang mengetahui jalur-jalur Asy-Syafi'i dan fatwa-fatwanya. Dia mempunyai kitab *Al Jami' Al Kabir, Al Jami' Ash-Shaghir, Mukhtashar Al Mukhtashar, Al Mantsur, Al Masa'il Al Mu'tabar, At-Targhib Fi Al Ilm, Al Watsai'*, dan lain sebagainya.

Dialah yang bertanggung jawab memandikan imam Asy-Syafi'i. Ia meninggal dunia pada bulan Ramadhan tahun 264 H dan dimakamkan di pekuburan imam Asy-Syafi'i di pemakaman kecil di Safh Al Muqatham. Ia hidup selama 89 tahun. Ia ikut menyalati Ar-Rabi' Al Muradi. Al Muzani dinisbatkan kepada Muzinah binti Kalb, satu kabilah yang terkenal.

kami pada awal *ma'alim As-Sunan* hanya saja ia tidak menyebutkan Al Buwaithi. Aku menggabungkannya karena ia lebih tinggi daripada Ar-Rabi' Al Muradi dan Al Muzani. Kitabnya sudah cukup terkenal, maka ia perlu disebutkan.

Syaikh Abu Amr berkata, "Apa yang sesuai dengan mayoritas imam madzhab juga harus diunggulkan."

Yang dikatakannya ini mengandung penafsiran. Kasus ketika Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat yang salah satunya sesuai dengan pendapat Abu Hanifah, Al Qadhi Husain meriwayatkan dua pandangan (*wajhain*) dari para sahabat kami:

1. Pendapat yang menentang itu lebih utama. Ini adalah pendapat syaikh Abu Hamid Al Isfirayini. Asy-Syafi'i menentangnya karena beliau melihat ada yang mengharuskan beliau menentangnya.
2. Pendapat yang sesuai itu lebih utama. Ini adalah pendapat Al Qaffal. Dan, inilah pendapat yang paling benar. Persoalan yang ditentukan adalah, pada saat tidak ditemukan apa yang bisa menguatkan dari hal-hal tersebut.

Adapun jika kita melihat dua orang penulis generasi akhir berbeda pendapat, kemudian salah satu dari keduanya menegaskan menentang apa yang ditetapkan oleh yang lain, maka keduanya seperti dua *wujuh* yang telah kami sebutkan di atas. Kita bisa kembali mencari yang lebih dahulu. Kita juga bisa menentukan yang paling kuat di antara keduanya berdasarkan jumlah terbanyak seperti pada persoalan dua pandangan. Pada saat itu dibutuhkan keterangan tingkatan-tingkatan para sahabat, pengetahuan tentang tingkatan, kondisi, dan kebesaran mereka.

Mengenai hal ini, aku telah menerangkannya dalam kitab *Tahdzib Al Asma' Wa Al-Lughat* dengan keterangan yang cukup jelas. Ini adalah kitab yang agung, karena seorang penuntut ilmu pasti membutuhkan kitab seperti ini.

Dalam *Thabaqat Al Ahli Fikih*, aku juga menyebutkan orang yang aku sebutkan. Di antara mereka ada yang lebih sempurna dan lebih jelas.

Aku menulis penjelasan secara lengkap tentang mereka dan aku berusaha menyempurnakannya. Aku memohon kepada Allah Yang Maha Mulia, agar memberikan aku taufiq untuk menyelesaikannya dan bagi seluruh bentuk kebaikan.

Perlu diketahui bahwa periwayatan para sahabat kami dari Irak terhadap literatur-literatur Asy-Syafi'i, kaidah-kaidah madzhabnya, dan wujuh-wujuh (pendapat) para sahabat kami yang terdahulu biasanya lebih bagus dan lebih mantap daripada periwayatan orang-orang Khurasan. Orang-orang Khurasan biasanya lebih baik pekerjaannya, penelitiannya, pencabangannya, dan pengaturannya. Di antara yang seharusnya digunakan untuk mengunggulkan salah satu dari dua *qaul* —para sahabat telah mengisyaratkan untuk mengunggulkan antara dua pendapat dengan ini— adalah bahwa Asy-Syafi'i menyebutkannya dalam babnya dan keyakinannya, sedangkan beliau menyebutkan yang lain bukan pada babnya, yaitu dengan terjadinya penelitian dan pembicaraan yang mendorong untuk menyebutkannya.

Yang disebutkan pada babnya tentu lebih kuat, karena beliau mencantumkannya sebagai tujuan utama dan menetapkannya sesuai dengan tempatnya setelah melalui pemikiran yang panjang. Lain halnya dengan apa yang beliau sebutkan di selain babnya sebagai sisipan. Karena beliau tidak memberikan perhatian seperti perhatian beliau kepada yang pertama. Para sahabat kami telah menegaskan pengunggulan semacam ini pada beberapa tempat yang tak terhitung. Anda akan melihatnya dalam kitab ini di tempatnya masing-masing.

Maksud dari Penyebutan Nama

Jika dalam *Al Muhadzdzab* disebutkan Abul Abbas, maka itu berarti Ibnu Suraij Ahmad bin Umar bin Suraij. Apabila yang dimaksud oleh beliau adalah Abu Al Abbas bin Al Qash,[94] maka beliau akan memberinya keterangan.

---

[94] Ahmad bin Abu Ahmad yang terkenal dengan nama Ibnu Al Qash Ath-Thabari. Ia belajar fikih dari Ibnu Suraij yang telah disebutkan biografinya. Ia mempunyai banyak kitab. Di antaranya adalah *At-Talkhish*, *Adab Al Qadhi*, *Al Mawaqit*, dan *Al Miftah*. Semuanya adalah karya-karya kecil yang sangat berguna. Ia meninggal di Thursus dan

Jika disebutkan Abu Ishak,[95] maka itu berarti Al Mirwazi. Jika disebutkan Abu Sa'id dari para ahli fikih, maka ia adalah Al Ishthakhri.[96] Beliau tidak menyebutkan Abu Sa'id dari para ahli fikih selainnya.

Dalam kitab *Al Muhadzdzab* beliau tidak menyebutkan Abu Ishak Al Isfirayini, guru yang terkenal dengan ilmu kalam dan ushul, walaupun ia mempunyai banyak wujuh dalam kitab beberapa sahabat. Sedangkan Abu Hamid dalam kitab *Al Muhadzdzab* hanya ada dua, yaitu: (1) Al Qadhi Abu Hamid Al Marwarudzi,[97] dan (2) syaikh Abu Hamid Al Isfirayini.

Akan tetapi, keduanya disebutkan dengan embel-embel Al Qadhi dan syaikh. Dengan demikian, tidak akan ada kerancuan antara keduanya. Selain itu, dalam *Al Muhadzdzab* tidak ada Abu Hamid selain mereka berdua, tidak dari para sahabat kami dan tidak pula dari selain mereka.

Disebutkan juga nama Abu Ali bin Khairan, Ibnu Abi Hurairah, dan Ath-Thabari. Mereka semua disebutkan dengan menggunakan ciri. Di dalam *Al Muhadzdzab* tidak disebutkan Abu Ali[98] Ala As-Sanji. Akan tetapi, ia

---

dimakamkan di sana pada tahun 335 H. Ayahnya terkenal dengan nama Al Qash karena ia menceritakan atsar-atsar dan berita-berita.

[95] Ibrahim bin Ahmad bin Ishak Al Mirwazi. Ia belajar fikih pada Ibnu Suraij. Puncak kepemimpinan di Irak berada di tangannya setelah Ibnu Suraij. Kemudian ia pergi ke Mesir lalu meninggal di sana dan dimakamkan di dekat imam Asy-Syafi'i pada bulan Rajab tahun 340 H. Kitabnya adalah *Mukhtashar Al Muzani.*

[96] Abu Sa'id Al Hasan bin Ahmad Ishak bin Isa bin Al Fadhl Al Isthakhri. Ia adalah termasuk saingan Abu Al Abbas bin Suraij dan termasuk teman Abu Ali bin Abu Hurairah. Ia mempunyai beberapa karya yang bagus. Di antaranya adalah kitab *Al Aqdhiyah.* Ia menguasai tanah subur Baghdad. Al Muqtadir menjadikannya hakim di Sijistan. Ia pun pergi ke sana. Ia lahir pada tahun 244 H dan meninggal pada tahun 328 H.

Para ulama mengatakan bahwa sebab penisbatannya kepada Isthakh menjadi Isthakhri adalah seperti penisbatan kepada Mirwa menjadi Mirwazi dan penisbatan kepada Ar-Ray menjadi Ar-Razi.

[97] Ahmad bin Amir bin Basyar bin Hamid Al Marwarudzi. Biografinya telah disebutkan dalam bab etika orang yang meminta fatwa.

[98] Al Husain bin Syu'aib bin Muhammad, ahli fikih madzhab Asy-Syafi'i. Ia meninggal pada tahun 403-an. Sanji adalah sebuah kampung yang besar dari perkampungan Murwa.

disebutkan secara berulang kali dalam kitab *Al Wasith, An-Nihayah*, dan kitab-kitab generasi akhir para ulama Khurasan.

Terdapat banyak nama Abu Al Qasim. Yang pertama adalah Al Anmathi,[99] kemudian Ad-Daraki, lalu Ibnu Kuj,[100] dan Ash-Shaimari. Selain itu, tidak disebutkan nama Abu Al Qasim selain mereka berempat.

Ada dua orang yang bernama Abu Thayyib dari para sahabat kami: (1) Ibnu Salamah, dan (2) Al Qadhi Abu Thayyib, guru penulis. Keduanya disebutkan dengan menggunakan ciri.

Apabila di dalam kitab *Al Muhadzdzab* disebutkan Abdullah dari sahabat, maka ia adalah Ibnu Mas'ud. Apabila disebutkan Ar-Rabi' di antara para sahabat kami, maka ia adalah Ar-Rabi' bin Sulaiman Al Muradi sahabat Asy-Syafi'i. Tidak ada nama Ar-Rabi' selain dia. Di dalam kitab ini juga tidak terdapat Ar-Rabi' dari para ahli fikih dan selain mereka, kecuali Ar-Rabi' bin Sulaiman Al Jaizi[101] tentang persoalan penyamakan kulit binatang, apakah ia dapat menyucikan bulu? Di dalam kitab ini terdapat dua orang yang bernama

---

[99] Abu Thahir Barakat Al Khusyu'i Al Anmathi. Ia adalah sebutan bagi orang yang menjual uang. Ia dinisbatkan kepada Damaskus dan Quraisy. Ia juga seorang ahli hadits yang dilahirkan di Damaskus pada bulan Rajab tahun 10 H dan meninggal pada bulan Safar tahun 598 H.

Ayahnya pernah ditanya, "Kenapa mereka dinamakan Khusyu'i", maka ia menjawab, "Kakek kami yang paling tinggi mengimami manusia, kemudian beliau meninggal di mihrab, maka dia dinamakan Al Khusyu'i, nisbah kepada kata khusyu'."

[100] Al Qadhi Yusuf bin Ahmad bin Yusuf Al Kuji Ad-Dainuri. Ia menemani Abu Al Husain dan menghadiri majlis Abu Al Qasim Ad-Daraki, yang biografinya telah disebutkan. Ia telah menulis banyak kitab dalam madzhab ini dan menjadi hakim di kota Ad-Dainur. Ia mendapatkan nikmat yang banyak. Karena itu, orang-orang yang membencinya di Dainur membunuhnya pada malam dua puluh tujuh bulan Ramadhan tahun 405 H.

[101] Abu Muhammad Ar-Rabi' bin Sulaiman bin Daud bin Al A'raj Al Azdi Al Jaizi. Ia adalah sahabat imam Asy-Syafi'i RA, akan tetapi ia jarang meriwayatkan dari Asy-Syafi'i. Ia banyak meriwayatkan dari Abdullah bin Al Hakam. Ia adalah seorang perawi yang dapat dipercaya.

Abu Daud dan An-Nasa'i meriwayatkan darinya. Al Jaizi dinisbatkan kepada Al Jaizah. Kuburannya berada di sana. Pada umumnya orang Mesir dinisbatkan kepada Al Jaizah. Dengan demikian, engkau bisa mengatakan Al Jaizawi. Al Jaizah adalah negeri yang berada di seberang Mesir. Ia dipisahkan oleh sungai Nil.

Abdullah bin Zaid dari sahabat. Salah satunya adalah yang melihat adzan, yaitu Abdullah bin Zaid bin Abdi Rabbih Al Ausi.[102] Sedangkan yang lain adalah Abdullah bin Zaid bin Ashim Al Mazini.[103]

Terkadang keduanya terlihat rancu bagi orang yang tidak akrab dengan hadits dan nama-nama perawi hadits. Mereka berdua bisa disangka satu orang, karena keduanya disebutkan dengan penyebutan yang sama. Itu adalah salah. Ibnu Abdu Rabbih tidak disebutkan dalam kitab *Al Muhadzdzab* kecuali dalam bab adzan. Sedangkan Ibnu Ashim disebutkan secara berulang-ulang di dalam kitab tersebut dalam beberapa tempat ketika membahas tentang sifat wudhu, shalat Istisqa', bab keraguan dalam talaq. Aku telah menjelaskan tentang mereka berdua dengan jelas dalam kitab *Tahdzib Al Asma' Wa Al-Lughat*.

Apabila dalam kitab *Al Muhadzdzab* disebutkan Atha', maka ia adalah Atha' bin Abu Rabah. Penulis menyebutkannya dalam bab haid, di awal pembahasan shalat musafir, kemudian pada persoalan bertemuanya dua barisan dalam kitab peperangan. Dalam generasi tabi'in juga terdapat beberapa golongan yang bernama Atha', akan tetapi tak seorang pun di antara mereka disebutkan dalam kitab *Al Muhadzdzab* selain Ibnu Abu Rayyah.

---

[102] Abdullah bin Zaid berkata, "Ibnu Abdul Bar dalam kitab *Al Isti'ab* bernama Ibnu Tsa'labah bin Abdullah bin Zaid dari bani A -Harits bin Khazraj."

Abdullah bin Muhammad Al Anshari berkata, "Di antara ayah-ayahnya tidak terdapat Tsa'labah."

An-Nawawi sepakat bahwa ia adalah Abdullah bin Zaid bin Abdu Rabbih bin Zaid bin Al Harits. Tsa'labah bin Abdu Rabbih adalah paman Abdullah dan saudara Zaid. Mereka memasukkannya ke dalam nasabnya. Namun itu merupakan sebuah kesalahan. An-Nawawi bahkan menentang bahwa ia adalah Khazraji, bukan Ausi, seperti yang dituturkan oleh An-Nawawi. Yang benar adalah bahwa ia juga Khazraji. Karena ia pernah menyaksikan perjanjian Aqabah dan perang Badar.

[103] Ia adalah Abdullah bin Zaid bin Ashim bin Ka'ab Al Mazini Al Anshari dari Mazin bin An-Najjar. Ia terkenal dengan nama Ibnu Imarah. Ia tidak mengikuti perang Badar. Dialah yang membunuh Musailamah. Karena Musailamah ketika itu membunuh saudaranya dan memutilasinya, Habib bin Zaid.

Khalifah bin Khayyat berkata, "Abdullah bin Zaid memberikan syarat dan khawatir dalam membunuh Musailamah."

Abdullah membunuhnya pada tahun 63 H. Ia adalah orang yang meriwayatkan hadits tentang wudhu.

Di dalam kitab ini terdapat dua orang yang bernama Mu'awiyah dari sahabat. Salah satunya adalah Mu'awiyah bin Al Hakam. Penulis menyebutkannya dalam bab hal-hal yang dapat merusak shalat. Selain itu, penulis tidak menyebutkannya di tempat lain. Sedangkan yang lain adalah Mu'awiyah bin Abu Sufyan yang pernah menjadi khalifah dan merupakan salah seorang penulis wahyu. Ia disebutkan berulang kali secara mutlak tanpa penisbatan.

Di sini disebutkan pula dua orang yang bernama Ma'qil dari sahabat. Salah satunya adalah Ma'qil bin Yasar yang disebutkan di awal bab jenazah, sedangkan yang lain adalah Ma'qil bin Sinan yang disebutkan dalam pembahasan tentang mahar saat membicarakan hadits Birwa'.[104]

Di dalam kitab ini terdapat Abu Yahya Al Balakhi di antara para sahabat kami. Penulis menyebutkannya di beberapa tempat. Di antaranya adalah dalam bab waktu-waktu shalat dan kitab haji. Di dalam kitab ini tidak ada yang bernama Abu Yahya selain dia.

Di dalam kitab ini disebutkan nama Abu Tihya. Ia meriwayatkan dari Ali bin Abu Thalib RA pada akhir pembahasan mengenai memerangi orang-orang yang durhaka. Ia tidak disebutkan dalam kitab *Al Muhadzdzab* selain di tempat ini. Terdapat juga orang yang bernama Al Qaffal. Penulis menyebutkannya di satu tempat, yaitu di awal bab nikah pada kasus pernikahan cucu laki-laki dari anak perempuan dengan cucu laki-laki dari anak laki-laki. Ia adalah Al Qaffal Asy-Syasyi yang besar. Al Qaffal tidak disebutkan dalam kitab *Al Muhadzdzab* kecuali di tempat ini. Sedangkan Al Qaffal Al Mirwazi yang kecil tidak disebutkan sama sekali dalam kitab *Al Muhadzdzab*. Al Mirwazi inilah yang disebutkan secara berulang kali dalam kitab para ulama Khurasan generasi akhir, seperti *Al Ibanah*, *At-Ta'liq* karya Al Qadhi Husain, kitab Al Mas'udi, kitab-kitab syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, kitab-kitab

---

[104] Hadits Alqamah menyebutkan, "Abdullah bin Mas'ud pernah ditanya tentang seseorang yang menikahi seorang wanita. Dan di dalam hadits ini terdapat, 'Maka Ma'qil bin Sinan berkata, "Rasulullah SAW memutuskan seperti yang engkau putuskan pada pernikahan putri Wasyiq". Maka ia pun gembira'."

Lih. *Al Majmu'*, jld. XV.

Ash-Shaidalani, dan kitab-kitab Abu Ali As-Sanji. Mereka semua adalah para muridnya.

Di samping itu, ia juga disebutkan dalam kitab *An-Nihayah*, kitab-kitab Al Ghazali, *At-Tatimmah*, *At-Tahdzib*, *Al Uddah*, dan semisalnya. Aku telah menerangkan biografi orang-orang yang bernama Al Qaffal dalam kitab *Tahdzib Al Asma' Wa Al-Lughat* dan dalam *Ath-Thabaqat*. Aku akan menjelaskan biografi keduanya di sini apabila aku telah sampai kepada penyebutan Al Qaffal. Aku juga akan menerangkan sisa orang-orang yang telah disebutkan pada tempat-tempat mereka seperti yang telah aku syaratkan pada pembukaan.

Jika dalam kitab *syarh* ini aku menyebutkan Al Qaffal secara mutlak, maka yang aku maksud adalah Al Mirwazi, karena ia adalah orang yang paling terkenal dalam periwayatan madzhab. Bahkan ia menjadi tempat perputaran aliran keilmuan Khurasan. Sedangkan Asy-Syasyi jarang disebutkan jika dibandingkan dengan Al Mirwazi dalam madzhab ini. Apabila yang aku maksud adalah Asy-Syasyi, maka aku akan memberinya ciri dan menentukannya dengan nama Asy-Syasyi.

Dengan menerangkan poin-poin ini, aku bermaksud memberikan informasi kepada para pembaca kitab ini. Karena mungkin aku akan meninggal dunia atau menemui beberapa halangan lain sebelum aku sampai menemui-Nya. Aku memandangnya penting karena orang yang menyibukkan diri dengan kitab *Al Muhadzdzab* pasti perlu mengetahuinya. Aku memohon kepada Allah SWT agar diberikan akhir yang baik dan kelembutan. *Wabillahi at-taufiq*.

Al Muzani, Abu Tsaur, dan Abu Bakar bin Al Mundzir adalah para imam mujtahid. Mereka dinisbatkan kepada imam Asy-Syafi'i. Al Muzani dan Abu Tsaur sebenarnya adalah sahabat Asy-Syafi'i, sedangkan Ibnu Al Mundzir datang setelah mereka. Penulis telah menegaskan dalam kitab *Al Muhadzdzab* di banyak tempat, bahwa ketiga orang ini termasuk para sahabat kami, para *ashabul wujuh*.

Dalam kitab *Al Muhadzdzab* penulis menjadikan pendapat-pendapat mereka sebagai pandangan (*wujuh*). Terkadang penulis mengisyaratkan bahwa ia bukanlah pandangan, akan tetapi sejak semula sudah tampak bahwa

penulis menghendaki seperti itu. Kebiasaannya dalam kitab *Al Muhadzdzab* adalah tidak menyebutkan seorang pun dari para imam sebagai sahabat madzhab selain sahabat kami, kecuali seperti pada perkataannya, "Ini dianjurkan untuk keluar dari perselisihan dengan Mujahid, atau Umar bin Abdul Aziz, atau Az-Zuhri, atau Malik, dan Abu Hanifah, dan Ahmad, dan semisal itu." Ia menyebutkan perkataan Abu Tsaur, Al Muzani, dan Ibnu Al Mundzir dengan sebutan pandangan (*wujuh*). Ia memberikan dalil untuknya dan menjawabnya.

Imam Al Haramain dalam kitab *An-Nihayah* berkata, "Jika Al Muzani menyendiri dengan suatu pendapat, maka ia adalah pemilik madzhab. Jika dia meriwayatkan pendapat Asy-Syafi'i, maka apa yang diriwayatkannya adalah lebih baik daripada apa yang diriwayatkan oleh lainnya. Tak diragukan lagi bahwa ia bisa digabungkan dengan madzhab."

Yang dikatakan oleh imam ini adalah baik tak diragukan lagi bahwa ia menjadi tertentu.

Ketiga: Jika orang yang tidak akrab dengan madzhab ini merasa asing terhadap lokasi penegasan penulis kitab *Al Muhadzdzab* bahwa Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir termasuk di antara para sahabat kami, kami katakan, "Ia menyebutkan di awal bab *ghashab*, pada kasus orang yang mengembalikan barang yang di-*ghashab* dalam keadaan kurang nilainya, bukan barangnya. Abu Tsaur dari para sahabat kami dan Ibnu Al Mundzir menyebutkan hal yang serupa dengan itu pada sifat shalat di akhir bagian pembahasan kemudian ia sujud sekali lagi.

Keempat: Penulis *Al Muhadzdzab* sering menyebutkan Abu Tsaur, akan tetapi ia tidak proporsional dalam penyebutannya dengan mengatakan, "Abu Tsaur berkata begini, dan dia adalah salah." Ia terus menyebutkan ungkapan ini dalam perkataannya. Mungkin perkataan Abu Tsaur adalah dalil yang paling kuat dari madzhab ini pada banyak kasus. Penulis telah salah menggunakan ungkapan ini, bahkan pada Abdullah bin Mas'ud RA yang kedudukannya dalam bidang fikih dan berbagai jenis ilmu sudah terkenal.

Sangat jarang ada sahabat yang menyamainya, apalagi masalah kewajiban-kewajiban. Ia meriwayatkan madzhabnya dalam bab kesungguhan dan persaudaraan dalam kasus yang terkenal dengan marba'ah Ibnu Mas'ud, kemudian dia berkata, "Ini adalah salah." Penulis biasanya tidak menggunakan ungkapan ini pada sahabat kami secara individual, para *ashabul wujuh* yang tidak bisa menyamai Abu Tsaur, dan mungkin pandangan-pandangan mereka lemah, bahkan sangat lemah. Para periwayat ilmu telah sepakat atas kebesaran Abu Tsaur, kepemimpinannya, kepakarannya dalam hadits dan fikih, serta kebagusan karyanya dalam dua bidang tersebut bersama kebesaran dan dan kecakapannya. Biografinya dijelaskan secara panjang lebar dalam *Tahdzib Al Asma`* dan *Ath-Thabaqat*.

Inilah akhir mukadimah yang singkat. Jika bukan karena khawatir yang akan membuat bosan, aku akan menyebutkan lebih banyak lagi nilai yang penting dan faedah-faidah yang baik. Akan tetapi, itu akan dipaparkan secara terpisah pada tempatnya. Aku berharap semoga Allah *Azza wa Jalla* memberikan manfaat kepadaku dengan segala apa yang telah aku sebutkan dan apa yang akan aku sebutkan, kepada kedua orang tuaku, kepada para guruku, seluruh sahabatku, dan seluruh kaum muslimin. Sesungguhnya Dia adalah Dzat Yang Maha Luas dan Maha Pemberi.

Demikianlah yang dapat aku sampaikan ketika hendak menguraikan prinsip-prinsip dasar yang dipedomani oleh penulis.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ

Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih Maha Penyayang

1. Asy-Syirazi berkata, "Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada kami untuk bersyukur kepada-Nya, dan memberi kami petunjuk untuk berdzikir kepada-Nya."

Penjelasan:

Penulis memulai dengan pujian kepada Allah berdasarkan hadits yang *masyhur* dari Abu Hurairah RA yang bernama asli Abdurrahman bin Shakhr Ad-Dausi, menurut pendapat yang paling *shahih* dari sekitar tiga puluh pendapat, dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

كُلُّ أَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لاَ يُبْدَأُ فِيْهِ بِالْحَمْدِ لِلّٰهِ أَقْطَعُ.

"Setiap perkara penting yang tidak dimulai dengan memuji Allah (membaca: al hamdulillah), maka perkara itu terputus dari keberkahan."

Dalam sebuah riwayat disebutkan dengan redaksi, بِحَمْدِ اللهِ *"Dengan pujian kepada Allah."* Sedangkan dalam riwayat lainnya disebutkan, بِالْحَمْدِ فَهُوَ أَقْطَعُ *"Dengan pujian, maka perkara itu terputus dari keberkahan."*

Selain itu, hadits ini diriwayatkan dengan redaksi,

كُلُّ كَلاَمٍ لاَ يُبْدَأُ فِيْهِ بِالْحَمْدِ لِلّٰهِ فَهُوَ أَجْذَمُ.

"Setiap ucapan yang tidak dimulai dengan memuji Allah, maka ucapan itu buntung dari keberkahan."

Juga, disebutkan dengan redaksi,

كُلُّ أَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لاَ يُبْدَأُ فِيْهِ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ أَقْطَعُ.

"Setiap perkara penting yang tidak dimulai dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, maka perkara itu terputus dari keberkahan."

Kami meriwayatkan semua redaksi hadits ini dalam *Al Arba'in*, karya Al Hafizh Abdul Qadir Ar-Rahawi. Di dalamnya kami menukilnya dari riwayat Ka'ab bin Malik Ash-Shahabi. Namun, yang *masyhur* adalah riwayat Abu Hurairah dan haditsnya ini hadits *hasan*.

Diriwayatkan oleh Abu Daud bin Al Asy'ats As-Sijistani dalam *As-Sunan*, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid yang tidak lain adalah Ibnu Majah Al Qazwaini dalam *As-Sunan*, Abu Abdurrahman Ahmad bin Syu'aib An-Nasa'i dalam *Amal Al Yaum Wa Al-Lailah*, dan Abu Awanah Ya'qub bin Ishak Al Isfarayini dalam kitabnya yang pertama, *Ash-Shahih*, dengan *takhrij*-nya terhadap *Shahih Muslim*. Hadits ini diriwayatkan secara *maushul* dan *mursal*. Riwayat *maushul* memiliki sanad yang bagus.

Sabda Nabi SAW, كُلُّ أَمْرٍ ذِيْ بَالٍ *"Setiap perkara yang penting,"* maksudnya adalah, urusan dunia yang memiliki kondisi yang patut mendapat perhatian. Makna terputus adalah kurang dan sedikit keberkahannya. Kata أَجْذَمُ juga berarti terputus —yakni dengan huruf *jim* dan *dzal* bertitik di atas dalam abjad hijaiyah—. Kata ini dibentuk dari kata جَذِمَ–يَجْذَمُ, seperti عَلِمَ–يَعْلَمُ.

Para ulama mengatakan, memulai dengan pujian kepada Allah merupakan anjuran bagi setiap penulis, pelajar dan pengajar, khatib dan pelamar, serta orang yang menikahkan dan orang yang menikah, saat hendak mengerjakan semua hal yang penting.

Imam Asy-Syafi'i berkata, "Aku menganjurkan agar seseorang mengawali proses pinangannya dan setiap perkara yang diinginkannya dengan

pujian kepada Allah SWT dan sanjungan kepada-Nya serta bershalawat kepada Rasulullah SAW."

Para ulama sempat menyampaikan kritikan terhadap Al Muzani karena dalam kitabnya, *Al Mukhtashar,* dia tidak memulai dengan pujian kepada Allah. Oleh karena itu, sahabat-sahabatnya menanggapi dengan beberapa jawaban:

1. Dia sudah memulai dengan pujian kepada Allah lantas menyampaikan pembicaraannya, namun orang yang menukil kitabnya tidak memperhatikan hal ini. Mereka mengatakan, dalam satu tulisannya terdapat "Segala puji bagi Allah yang tidak ada sekutu tidak pula setara bagi-Nya dalam kekuasaan-Nya, yang keadaan-Nya sebagaimana yang dinyatakan-Nya sendiri dan di luar pernyataan yang disampaikan oleh makhluk-Nya tentang diri-Nya. Tidak ada sesuatu pun yang seperti Dia dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat."
2. Kemungkinan hadits tersebut belum sampai kepada Al Muzani dan ini tidak mempengaruhi nama besarnya.
3. Yang dimaksud hadits tersebut adalah mengucapkan pujian bukan menulisnya. Yang jelas, Al Muzani telah memuji dengan lisannya. Hadits itu cukup *masyhur* dan sungguh kecil kemungkinannya dia tidak mengetahuinya serta tidak mungkin dia meninggalkannya padahal dia mengetahuinya.
4. Lafazh pujian tidak ditentukan lantaran disebut sebagai pujian, karena pujian berarti sanjungan, dan Al Muzani telah menyampaikan sanjungan kepada Allah di permulaan kitabnya. Dia mengatakan, "*Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang*", dan penyebutan nama Allah ini termasuk sanjungan yang paling tepat.

Analisa ini didukung pernyataan dalam satu riwayat sebagaimana yang telah kami nukil. Mereka menyebutkan banyak jawaban namun tidak memuaskan, maka aku meninggalkannya. Sedangkan makna pujian, ulama mengatakan bahwa pujian adalah sanjungan terhadap Yang Maha Terpuji lantaran sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan-Nya yang mulia. Sedangkan syukur adalah sanjungan kepada-Nya lantaran berbagai nikmat-Nya. Semua

syukur adalah pujian akan tetapi tidak semua pujian adalah syukur. Kebalikan dari pujian adalah kecaman, dan kebalikan dari syukur adalah pengingkaran.

Ungkapan penulis, "Yang telah memberi taufik kepada kami," menurut sahabat-sahabat kami yang menguasai ilmu kalam, taufik adalah pemberian kemampuan untuk taat, sedangkan kenistaan adalah pemberian kemampuan untuk maksiat, dan orang yang diberi taufik dalam suatu hal dia tidak bermaksiat dalam hal itu, sebab dia tidak memiliki kemampuan untuk bermaksiat.

Imam Al Haramain berkata, "Perlindungan adalah taufik. Jika perlindungan itu bersifat umum, maka itu adalah taufik yang umum, dan jika perlindungan itu khusus, maka itu adalah taufik yang khusus."

Para ulama berkata, "Syukur dilakukan dengan perkataan dan perbuatan. Contohnya adalah, dengan mengucapkan, 'Aku mensyukurinya dan aku bersyukur kepadanya'. Dalam bahasa Arab, biasanya diungkapkan dengan kalimat, شَكَرْتُ بِهُ (aku bersyukur kepadanya), dan شَكَرْتُ لَهُ (aku bersyukur kepadanya seperti aku mensyukurinya). Syukur kebalikan dari kufur (ingkar nikmat).

Ungkapan penulis, "Dan yang memberi kami petunjuk untuk berdzikir kepada-Nya." Yang dimaksud dengan petunjuk di sini adalah anugerah iman dan kasih sayang. Petunjuk dapat bermakna penjelasan sebagaimana dalam ayat,

وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ

"Dan adapun kaum Tsamud, maka mereka telah Kami beri petunjuk." (Qs. Fushshilat [41]: 17)

Maksudnya, Kami menjelaskan jalan kebaikan dan keburukan, seperti dalam ayat,

إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾

"Sesungguhnya Kami telah memberinya petunjuk ke jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kafir." (Qs. Al Insaan [76]: 3)

وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾

"Dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan." (Qs. Al Balad [90]: 10)

Sedangkan dzikir menurut bahasa asalnya adalah upaya untuk mengingat sesuatu. Jika Anda berdzikir terhadap sesuatu, maka Anda telah mengingatnya. Orang yang membuat Anda ingat terhadap sesuatu, maka dia telah mengingatkan Anda terhadap sesuatu itu. Ingat tidak harus terjadi setelah adanya kelupaan.

Asy-Syafi'i berkata, "Makna dzikir adalah kehadiran makna dalam jiwa, kadang di hati, kadang di lisan, dan kadang pada keduanya. Inilah dzikir yang paling utama, lantas tingkatan berikutnya adalah dzikir hati. *Wallahu a'lam.*"

2. Asy-Syirazi berkata, "Shalawat-Nya kepada Muhammad sebaik-baik makhluk-Nya, dan kepada keluarga serta sahabat-sahabat beliau.

Penjelasan:

Menurut bahasa, shalawat berarti doa. Ini adalah pendapat mayoritas ulama bahasa dan lainnya.

Az-Zujaj berkata, "Asal kata shalawat berarti keharusan."

Al Azhari dan lainnya berkata, "Shalawat dari Allah SWT berarti rahmat, dari malaikat berarti istighfar, dan dari manusia berarti ketundukan serta doa."

Terkait penamaan Rasulullah SAW dengan nama Muhammad, para pakar bahasa mengatakan, jika seseorang disebut dengan ungkapan, رَجُلٌ مُحَمَّدٌ وَمَحْمُوْدٌ, karena dia memiliki banyak sifat terpuji.

Abu Al Husain Ahmad bin Faris dalam kitabnya, *Al Mujmal* berkata, "Dengan demikian, Rasulullah SAW dinamakan Muhammad berarti Allah SWT memberikan ilham kepada keluarga beliau agar menamakan beliau dengan nama Muhammad lantaran berbagai sifat beliau yang terpuji sebagaimana yang sudah lazim diketahui."

Abu Nashr Ismail bin Hammad Al Jauhari dalam bait syairnya

mengugkapkan,

إِلَيْكَ أَبِيْتُ اللَّعْنَ كَانَ كَلاَلُهَا   إِلَى الْمَاجِدِ الْقَرِمِ الْجَوَّادِ الْمَحَمَّدِ

Kepadamu, aku mengarah kutukan yang lemah

di hadapan orang mulia, pemimpin, dermawan, dan terpuji dirinya

Ungkapan penulis, "Sebaik-baik makhluk-Nya." Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i dan para ulama, bahwa Rasulullah SAW adalah sebaik-baik makhluk seluruhnya di antara para malaikat maupun manusia.

Jika ada yang mengatakan, bagaimana kalian mengatakan dengan menyatakan pengutamaan, padahal dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah SAW bersabda, لاَ تُفَضِّلُوْنِي بَيْنَ الأَنْبِيَاءِ "*Janganlah kalian menyatakan aku lebih utama di antara para nabi.*" Dalam hadits lain disebutkan, لاَ تُفَضِّلُوْنِي عَلَى يُوْنُسَ "*Janganlah kalian menyatakan aku lebih utama dari pada Yunus.*"

Bagaimana kalian menyatakan pengutamaan itu?

Menjawab pertanyaan ini, kami katakan:

1. Larangan itu terkait dengan pengutamaan yang menyebabkan adanya perendahan terhadap sebagian para nabi, sebab ini adalah kekafiran, tanpa ada perbedaan pendapat.
2. Rasulullah SAW melarang sebelum mengetahui bahwa beliau sebaik-baik makhluk. Begitu mengetahui, beliau bersabda, "*Aku pemimpin anak keturunan Adam.*"
3. Larangan beliau itu adalah bentuk etika dan ketawadhuan.
4. Beliau melarang agar tidak menimbulkan perselisihan sebagaimana disebutkan dalam *Ash-Shahih* terkait sebab itu.
5. Beliau melarang pengutamaan terkait kenabian yang sama bukan pada diri para nabi, dan bahwa tidak ada keterpautan tingkatan kenabian, tetapi keterpautan tingkatan itu hanya terletak pada karakteristik-karakteristik mereka. Allah SWT berfirman,

• تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ

"Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain. Di antara mereka ada yang Allah berkata-kata (langsung) dengannya dan sebagiannya Allah meninggikannya beberapa derajat." (Qs. Al Baqarah [2]: 253)

"Dan kepada keluarga beliau," ini *shahih* dan ada dalam perkataan yang baku. Para ulama dari berbagai kalangan pun menggunakan kata-kata ini.

Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad bin As-Sayyid Al Bathliyusi menyebutkan di bagian awal kitabnya *Al Iqtidhab Fi Syarh Adab Al Kitab*, bahwa Abu Ja'far An-Nuhas dan Abu Bakar Az-Zubaidi berkata, "Tidak boleh mengaitkan kata 'keluarga' kepada kata ganti orang. Oleh karena itu, tidak menggunakan ungkapan, Allah melimpahkan shalawat kepada Muhammad dan keluarganya, tetapi yang digunakan adalah, keluarga beliau atau keluarga Muhammad."

Ini adalah pandangan Al Kisa'i, dan dialah yang pertama kali mengatakannya. Perkataannya dan perkataan mereka berdua tidak benar, karena tidak ada qiyas (analogy) yang mendukungnya tidak pula riwayat yang menguatkannya.

Abu Ali Al Baghdadi menyebutkan bahwa dapat dikatakan "dan keluarganya" dalam penggunaan bahasa yang tidak populer. Dalam *Al Kamil,* Al Mubarrad menyebutkan hikayat yang di dalamnya terdapat pengaitan kata "keluarga" dengan kata ganti orang ketiga. Kemudian dia menyampaikan cukup banyak bait syair Arab mengenai pengaitan kata "keluarga" kepada kata ganti orang. Di antaranya adalah syair Abdul Lathif,

Bukan mereka saja namun seseorang pasti menjaga kendaraannya

Maka jagalah kendaraanmu agar terjaga

Dan kepada keluarga salib berilah pertolongan kepadanya

Dan hamba-hambanya pada hari ini adalah keluargamu jua

Maksudnya adalah bangsa Quraisy. Dulu, bangsa Arab menyebut mereka keluarga Allah lantaran merekalah yang memiliki kewenangan terhadap Ka'bah. Para ulama fikih dan pakar bahasa berbeda pendapat terkait keluarga Nabi Muhammad SAW. Ada beberapa pendapat yang berkembang dalam masalah ini, yaitu:

1. Pendapat yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dan mayoritas penganut madzhab kami, bahwa keluarga beliau adalah bani Hasyim dan bani Muththalib.
2. Keturunan beliau yang nasabnya berkaitan dengan beliau.
3. Semua orang yang memeluk agama beliau dan para pengikut beliau sampai Hari Kiamat.

Al Azhari berkata, "Pendapat ini yang paling dekat dengan kebenaran dan juga dipilihnya dan oleh yang lain."

Terkait sahabat-sahabat Nabi Muhammad SAW, terdapat dua pendapat di kalangan para ulama, yaitu:

1. Pendapat yang *shahih* yang juga merupakan pendapat ulama hadits bahwa sahabat beliau adalah setiap muslim yang melihat Nabi Muhammad SAW. Dalam *Shahih Al Bukhari* menegaskan baik dia pernah berinteraksi dengan beliau maupun tidak.
2. Pendapat yang dipilih oleh sejumlah ulama Ushul adalah orang yang menyertai dan bergaul dengan beliau dalam waktu yang relatif lama dalam peneladanan terhadap beliau.

Adapun pendapat ulama fikih, para penganut madzhab Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah serta madzhab kami mengatakan bahwa maknanya cukup luas di antara mereka yang memiliki kesesuaian dan ikatan yang kuat antara sebagian mereka dengan sebagian yang lain, seperti sahabat-sahabat dalam arti yang sebenarnya.

Bentuk jamak dari صَاحِب adalah صَحْبٌ seperti kata رَاكِبٌ jamaknya adalah رَكْبٌ. Kata صِحَاب seperti kata جِيَاء.

أَصْحَاب adalah bentuk jamak dari صَحْبٌ seperti kata فَرْخ jamaknya أَفْرَاخ, صَحَابَة dan أَصْحَاب. Bentuk jamak dari أَصْحَاب adalah أَصَاحِيْب.

Contohnya adalah, kalimat صَاحِ (sahabatku). Demikian yang didengar dari bangsa Arab dengan menghilangkan huruf akhirnya untuk memudahkan pengucapan.

Penulis menyampaikan sanjungan setelah memuji Allah SWT dengan shalawat kepada Rasulullah. Hal ini tidak lain berdasarkan firman Allah SWT, *"Dan Kami tinggikan bagimu sebutan (nama)mu."*

Dalam *Ar-Risalah* dan sejumlah kitab, Asy-Syafi'i berkata, "Ibnu Uyainah memberitahukan kepada kami dari Ibnu Abu Najih dari Mujahid, dia berkata, 'Artinya, tidaklah Aku menyebutmu melainkan kamu disebut pula bersama-Ku; aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan aku bersaksi bahwa Muhammad utusan Allah'. Kami meriwayatkan tafsir ini dalam *Al Arba'in*, karya Ar-Rahawi dari Abu Said dari Nabi SAW. *Wallahu a'alm.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Ini adalah kitab Muhadzdzab. *Insya Allah,* didalamnya aku akan menyebutkan pokok-pokok madzhab Asy-Syafi'i dengan dalil-dalilnya dan hal-hal yang terkait dengan prinsip-prinsip madzhabnya berkaitan dengan beberapa masalah[105] rumit berikut dengan alasannya."

Penjelasan:

Ungkapan penulis, "ini" dapat dinyatakan sebagai isyarat pada sesuatu yang akan terjadi nanti, dan sekarang tidak ada yang perlu disinyalir di sini. Jawabannya, ungkapan ini digunakan oleh para tokoh terkemuka dari berbagai macam disiplin ilmu dalam karya tulis mereka, dan ahli nahwu Sibawaih pun menulis kitabnya dengan menggunakan ungkapan seperti ini.

Ulama dari kalangan penganut madzhab kami, para pakar tata bahasa Arab, dan lainnya menyampaikan sejumlah jawaban dalam hal ini yang keseluruhannya menyatakan bahwa begitu penulis sudah memantapkan tekadnya untuk membuat karya tulis, maka dia menganalogikannya bahwa karya tulisnya sudah ada sehingga dia menyatakan dengan kata bantu petunjuk

---

[105] **Redaksi aslinya "dari masalah-masalah" *Al Muthi'i.***

"ini". Hal ini dianggap benar menurut bahasa Arab. Allah SWT berfirman,

هَـٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ

"Inilah hari keputusan yang kamu selalu mendustakannya." (Qs. Ash Shaaffaat [37]: 21 dan Al Mursalaat [77]: 38)

Di antara para penulis ada yang membiarkan bagian pendahuluan ini kosong. Namun jika penulis menyebutkannya, maka dia mensinyalir apa yang akan dilakukan, agar ungkapannya dalam bagian pendahuluan ini sesuai dengan apa yang disebutkannya.

"Kitab," berasal dari kata *al katb* yang menurut bahasa berarti penggabungan. Diantaranya termasuk kata *katiibah al khail* (pasukan berkuda) karena mereka bergabung dan datang secara beruntun. Maka, disebut "kitab" lantaran ada unsur penggabungan huruf dan masalahnya satu sama lain. Kitab adalah sebutan untuk yang tertulis (*maktub*) sebagai kiasan. Ini merupakan penyebutan obyek dengan kata dasar, dan ini banyak digunakan.

Menurut istilah para penulis, ini seperti ragam tersendiri yang menghimpun bab-bab. Bab-bab itu merupakan bagian-bagian darinya. Contohnya, kitab *thaharah* mencakup bab air, tempat air, wudhu, dan lainnya.

Para pakar bahasa mengatakan, كَتَبَ–يَكْتُبُ–كَتْبًا–كِتَابَةً–كِتَابًا. Bentuk jamak dari kata *kitab* adalah *kutub*.

"*Muhadzdzab,*" (yang direvisi) menurut para pakar bahasa, perevisian (*tahdziib*) berarti pengeditan dan penyaringan. *Al Muhadzdzab* berarti diedit dari hal-hal yang tidak layak. Sedangkan ungkapan orang *muhadzdzab* berarti orang yang sudah bersih akhlaknya.

"*Insya Allah* di dalamnya aku akan menyebutkan ..." sebagai pengamalan terhadap firman Allah SWT,

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾

"Dan jangan sekali-kali kamu mengatakan tentang sesuatu, 'Sesungguhnya aku akan mengerjakan ini besok pagi'." (Qs. Al Kahfi [18]: 23)

Ketentuan syariat menganjurkan agar seseorang mengucapkan, *insya*

Allah (jika Allah menghendaki) terkait apa saja yang hendak dilakukannya, namun tidak termasuk pengecualiannya, yaitu pada waktu yang sudah berlalu. Oleh karena itu, tidak tepat bila dikatakan, aku keluar kemarin *insya Allah. Wallahu a'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata, "Kepada Allah Yang Maha Mulia, aku sangat berharap (dan kepada-Nya aku memohon)[106], agar Dia memberiku taufik terkait buku ini hingga Dia meridhainya dan memberi manfaat[107] di dunia dan akhirat lantaran buku ini. Sesungguhnya Dia Maha Dekat dan Maha Memperkenankan permohonan serta Maha Kuasa atas apa pun yang Dia kehendaki. Taufikku hanya ada pada Allah, kepada-Nya aku berserah diri[108] dan kepada-Nya aku kembali. Cukuplah Dia sebagai penolongku dan Dia adalah sebaik-baik Pelindung."

Penjelasan:

Ungkapan penulis, "Yang Maha Mulia" termasuk nama Allah SWT. Terkait maknanya, Imam Al Haramain menyebutkan tiga pendapat dalam *Al Irsyad.* Dia berkata, "Maknanya adalah yang memberi keutamaan. Ada yang mengatakan, maksudnya adalah yang memberi maaf. Pendapat lain mengatakan, maksudnya adalah yang memiliki keluhuran."

Dia juga berkata, "Setiap jiwa itu mulia."

Ungkapan penulis, "Memberiku taufik" telah dijelaskan sebelum ini.

"Memberi manfaat lantaran kitab ini," merupakan faktor yang mendorong Anda untuk menyukai madzhabnya dan ini juga merupakan doa dari hamba yang shalih. Terkait keadaan dirinya, telah dijelaskan bahwa dia adalah orang yang doanya mustajab.

---

106 Yang berada dalam kurung adalah tambahan pada manuskrip Ar-Rakbi. (ط)
107 Dalam redaksi aslinya disebutkan, "Memberi manfaat kepadaku."
108 Tambahan dalam manuskrip Ar-Rakbi. (ط)

"Dunia," adalah sebutan untuk negeri yang fana ini beserta isinya. Disebut dunia, lantaran rentang waktunya tidak jauh. Kata dunia jika dibuat dalam pola *nisbah* maka menjadi *dunyaawi* dan *dunyawi* (duniawi).

Al Jauhari berkata, "Pola *nisbah*-nya menjadi *dunyayi.*"

"Dia Maha Dekat dan Maha Memperkenankan permohonan," merupakan wujud peneladanan terhadap Shalih AS yang mengatakan, *"Sesungguhnya Tuhanku Maha Dekat dan Maha Memperkenankan permohonan,"* dan pengamalan terhadap firman Allah SWT, *"Sesungguhnya Aku Maha Dekat. Aku memperkenankan doa orang yang memohon kepada-Ku."* (Qs. Al Baqarah [2]: 186)

Para ulama berkata, "Makna dekat adalah dengan ilmu sebagaimana dalam firman Allah SWT, *"Dia bersamamu."*

"Cukup Dia Penolongku," maksudnya adalah, Dia yang memberikan kecukupan bagiku.

"Pelindung," berarti penjaga. Ada yang mengatakan, maksudnya adalah yang diserahi urusan pengaturan makhluk-Nya. Pendapat lain mengatakan, yang mewujudkan berbagai kemaslahatan mereka.

Abu Ja'far An-Nuhas berkata, "Seseorang mengatakan dan cukup Allah Penolongku, lebih baik dari pada dia mengatakan dan cukup Allah Penolong kami, karena pernyataan ini mengandung pengagungan terhadap firman-Nya. Allah SWT berfirman,

فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ

"Jika mereka berpaling, maka katakanlah, 'Cukuplah Allah sebagai penolongku'." (Qs. At-Taubah [9]: 129)

Penggunaan kata bantu "dan" dalam kalimat, "dan cukup Allah Penolongku atau dan cukup Allah Penolong kami" mengandung pemberitahuan bahwa Anda tidak mengabaikan pembicaraan sebelumnya. Seandainya Anda tidak menggunakan kata bantu "dan", maka ini pun dibolehkan karena maknanya sudah dapat diketahui.

Setiap orang dianjurkan mengucapkan, حَسْبِيَ اللهُ *"Cukuplah Allah*

sebagai Penolongku," di setiap kondisi. Allah SWT berfirman,

فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ

"Jika mereka berpaling, maka katakanlah, 'Cukuplah Allah sebagai Penolongku'." (Qs. At-Taubah [9]: 129)

وَقَالُوا حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾

"Dan mereka berkata, 'Cukup Allah sebagai Penolong kami dan Dia-lah sebaik-baik Pelindung'." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 173)

Al Bukhari meriwayatkan dalam *Shahih Al Bukhari* dari Ibnu Abbas RA, dia berkata, "*Cukup Allah sebagai Pelindung kami dan Dia-lah sebaik-baik Pelindung,* diucapkan oleh Ibrahim AS saat dia dilemparkan ke dalam api, dan diucapkan oleh Muhammad SAW ketika mereka berkata, '*Orang-orang telah berkumpul untuk menyerang kalian, maka takutlah kepada mereka. Namun mereka (kaum muslimin beserta beliau) justru bertambah imannya dan mengatakan cukup Allah penolong kami dan Dia-lah sebaik-baik pelindung*'."

Dalam riwayat Al Bukhari yang berasal dari Ibnu Abbas juga bahwa dia berkata, "Kata-kata terakhir yang diucapkan Ibrahim AS saat dilemparkan ke dalam api adalah, حَسْبِيَ اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ '*Cukuplah Allah sebagai Penolongku dan Dia-lah sebaik-baik Pelindung*'. Penulis dan ulama lainnya meneladani hal ini dalam kitab-kitab mereka dan lainnya. Mereka pun mengakhiri pembicaraan mereka dengan ungkapan, حَسْبِيَ اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ '*Cukuplah Allah sebagai Penolongku dan Dia-lah sebaik-baik Pelindung*'."

كِتَابُ الطَّهَارَةِ

KITAB THAHARAH

بَابُ مَا يَجُوْزُ بِهِ الطَّهَارَةُ مِنَ الْمِيَاهِ وَمَا لاَ يَجُوْزُ

Bab: Air yang Boleh dan yang Tidak Boleh Digunakan untuk Bersuci

1. Asy-Syirazi berkata, "Bab: Air yang boleh dan yang tidak boleh digunakan untuk bersuci"

Penjelasan:

Sebelumnya, kami telah menjelaskan makna kata kitab. Sedangkan "bab" di sini adalah jalan menuju sesuatu dan gerbang yang mengantar kepada suatu tujuan. Contohnya adalah, *bab al masjid* (gerbang atau pintu masjid) dan *bab ad-dar* (pintu rumah). Bab air adalah apa yang mengantar seseorang untuk memahami hukum-hukum air. Terkadang para penulis menyebutkan beberapa hal dalam bab ini, yang tidak memiliki kaitan dengannya, meskipun tidak dijelaskan kaitannya. Seperti memasukkan bahasan tentang khitan, memotong kuku, mencukur kumis, dan semisalnya dalam bab menggosok gigi lantaran semua bahasan itu termasuk dalam kriteria fitrah. Dengan demikian, maksudnya adalah bab menggosok gigi dan segala sesuatu yang berkaitan serta berhubungan dengannya.

Ungkapan penulis, "Yang boleh digunakan untuk bersuci (*thaharah*)." Kata "boleh" terkadang digunakan oleh para ulama untuk makna halal dan

terkadang digunakan untuk makna sah, bahkan terkadang digunakan untuk kedua makna tersebut. Bahasan ini termasuk yang dapat digunakan kedua makna ini.

Menurut bahasa, *thaharah* (bersuci) berarti kebersihan dan kesucian dari berbagai kotoran. Contohnya adalah, طَهُرَ الشَّيْءُ–يَطْهُرُ–طُهْرًا–طَهُورًا. Kata طَهُورٌ (*thahur*) adalah sebutan bagi sesuatu yang digunakan untuk bersuci. Sedangkan jika kata tersebut adalah طُهُورٌ (*thuhur*), maka sebutan itu untuk perbuatannya. Istilah bahasa inilah yang *masyhur* dan digunakan oleh mayoritas pakar bahasa. Istilah bahasa kedua adalah dengan harakat fathah pada dua huruf tersebut, dan sejumlah pakar bahasa terkemuka hanya menggunakan istilah ini.

Penulis *Mathali' Al Anwar* berkata, "Adanya riwayat yang menyatakan harakat dhammah pada dua huruf tersebut, namun ini adalah pendapat yang tidak populer, menyimpang, dan lemah. Ini semua telah aku jelaskan secara panjang lebar dalam *Tahdzib Al Asma` Wa Al-Lughat.*"

Thaharah menurut istilah ulama fikih adalah, menghilangkan hadats atau najis atau yang bentuk dan maknanya sama dengannya. Kami juga berpendapat yang semakna dengannya. Yang kami maksud adalah, tayamum dan mandi sunah seperti mandi Jum'at, memperbarui wudhu, basuhan kedua dan ketiga untuk menghilangkan hadats dan najis, atau mengusap telinga, berkumur-kumur, dan hal-hal lainnya yang dianjurkan dalam bersuci, bersuci bagi wanita yang mengeluarkan darah karena sakit, serta menuntaskan air kencing yang keluar. Ini semua adalah hal-hal yang dianjurkan dalam bersuci namun belum menghilangkan hadats dan najis.

Terkait dengan wanita yang mengeluarkan darah karena sakit dan menuntaskan air kencing yang keluar serta tayamum, ada pendapat yang lemah yang menyatakan bahwa ia menghilangkan hadats.

Kata *miyaah* (air) adalah bentuk jamak dari *maa'*. Kata ini digunakan sebagai bentuk *jamak katsrah.* Sedangkan bentuk *jamak qillah* adalah *amwaah.* Yang dimaksud dengan *jamak qillah* adalah jumlah sepuluh ke bawah. Sedangkan *jamak katsrah* adalah jumlah sepuluh dan selebihnya. Asal kata *maa'* adalah *mauh.* Ini adalah asal kata yang ditolak. Huruf *hamzah*

pada kata *maa*' pengganti huruf *ha*' adalah penggantian yang lazim menurut ahli nahwu.

Penulis *Al Muhkam* menyebutkan dialek lain yakni asal kata tersebut adalah *maah*. Dialek ini tentunya mementahkan klaim yang mengharuskan adanya penggantian *ha*' dengan *hamzah*.

Alasan penulis menggunakan ungkapan *miyaah* (air) dan bentuk *jamak katsrah* tidak lain karena ada sepuluh lebih jenis air. Sebab air pada dasarnya dibagi menjadi beberapa kategori, yaitu:

1. Yang mensucikan
2. Suci
3. Najis.

Air yang suci terdiri atas air langit dan air bumi. Air langit terdiri dari air hujan, salju yang mencair, dan es. Sedangkan air bumi terdiri dari air sungai, laut, sumur, air *musyammas* (air yang terkena sinar matahari), air hangat, air yang berubah karena tidak mengalir atau karena hal-hal yang tidak dapat dihindarkan, atau lantaran terkena tanah, dan macam-macam air lainnya.

Air yang mensucikan dan najis terdiri dari beberapa macam yang sudah lazim diketahui.

Penulis memulai dengan pembahasan tentang *thaharah* kemudian bab air. Demikian pula yang dilakukan oleh Asy-Syafi'i dan para penganut madzhabnya serta banyak ulama lantaran adanya kesesuaian yang baik seperti yang disebutkan oleh penulis *At-Tatimmah*, yaitu Abu Sa'id bin Abdurrahman bin Al Ma'mun Al Mutawalli, dia berkata, "Kami memulai dengan pembahasan tersebut berdasarkan hadits Ibnu Umar RA bahwa Rasulullah SAW bersabda,

بُنِيَ الْإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَإِقَامِ الصَّلاَةِ وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَصَوْمِ رَمَضَانَ.

"Islam dibangun di atas lima (pilar): (1) Kesaksian bahwa tidak ada tuhan selain Allah, (2) mengerjakan shalat, (3) menunaikan zakat, (4) ibadah haji, dan (5) puasa Ramadhan'."

Dalam riwayat lain disebutkan, وَصَوْمُ رَمَضَانَ وَالْحَجِّ *"Puasa dan ibadah haji."* (HR Al Bukhari dan Muslim)

Setelah iman, Rasulullah SAW memulai dengan shalat. Bangsa Arab terbiasa memulai dengan hal yang terpenting, dan mendahulukan shalat di sini adalah hal terpenting.

Sedangkan mengenai pembahasan tentang tauhid disebutkan dalam kitab-kitab tersendiri dan biasanya memiliki kaitan dengan ilmu kalam. Para ulama biasanya mendahulukan puasa sebelum ibadah haji, karena demikianlah yang terdapat dalam salah satu dari dua riwayat tersebut, dan karena puasa lebih umum kewajibannya dari pada ibadah haji. Selain itu, puasa diwajibkan kepada banyak orang yang tidak mampu menunaikan ibadah haji, dan diwajibkan secara langsung serta berulang-ulang. Jika telah dinyatakan bahwa shalat lebih didahulukan penyebutannya dari pada puasa, maka hal-hal yang dilakukan sebelum shalat selayaknya didahulukan, di antaranya adalah bersuci, kemudian hal yang lebih umum dari pembahasan tentang bersuci yaitu air.

2. Asy-Syirazi berkata, "Menghilangkan hadats dan najis boleh menggunakan air mutlak, yaitu air yang turun dari langit atau yang memancar dari bumi. Air yang turun dari langit adalah air hujan, salju, dan es. Dasarnya adalah firman Allah SWT, وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم ***'Dan menurunkan air kepadamu dari langit untuk menyucikanmu dengannya'."*** **(Qs. Al Anfaal [8]: 11)**

Penjelasan:

Firman Allah SWT, وَيُنَزِّلُ *"Dan menurunkan,"* dibaca dengan tasydid dan tanpa tasydid (يُنَزِّلُ dan يُنزِلُ). Kedua *qira`ah* ini terdapat dalam tujuh *qira`ah* yang diakui.

Ungkapan penulis, "Najis", dengan harakat fathah pada huruf *jim* adalah wujud najis seperti kencing dan lainnya.

"Air mutlak," defenisinya yang *shahih* adalah, air yang terbebas dari penambahan yang menyertainya. Anda dapat mengatakan, ia adalah air yang definisinya cukup dengan sebutan air. Definisi ini disampaikan oleh Asy-Syafi'i

dalam *Al Buwaithi.* Ada yang berpendapat, air mutlak adalah air yang ada dengan sifat bentuknya sebagai air. Mereka bahkan menyalahkan orang yang mengatakan definisi ini, karena definisinya tidak mencakup air yang berubah lantaran hal yang tidak dapat dihindarkan darinya, atau karena tidak mengalir, atau karena terkena tanah, dan semacamnya.

Para ulama berbeda pendapat mengenai air *musta'mal* (air yang sudah digunakan), apakah termasuk air mutlak atau tidak. Dalam hal ini terdapat dua pendapat: (1) yang paling *shahih* adalah air *musta'mal* tidak termasuk air mutlak. Pendapat ini jugalah yang ditegaskan oleh penulis dalam pembahasan tentang air yang sudah digunakan, dan juga pendapat lainnya di antara para pen-*tahqiq* yang menganut madzhab kami, dan (2) air *musta'mal* adalah air mutlak. Pendapat inilah yang ditegaskan oleh Ibnu Al Qashsh dalam *At-Talkhish* dan Al Qaffal dalam penjelasannya.

Penulis *At-Taqrib,* Ibnu Al Qaffal Asy-Syasyi berkata, "Yang *shahih* adalah air mutlak namun tidak boleh digunakan untuk beribadah."

Al Qaffal berkata, "Penggunaannya ini tidak mengeluarkannya dari wujudnya sebagai air mutlak, karena penggunaan adalah sifat seperti panas dan dingin. Yang mengeluarkannya dari wujudnya sebagai air mutlak hanyalah bila ada benda lain yang dicampurkan dengannya, seperti air kunyit. Air mutlak disebut mutlak karena jika dialirkan maka air itu mengalir dengan wujudnya tanpa berubah."

"Turun dari langit atau yang memancar dari bumi," Demikianlah yang dikatakan oleh penulis lainnya. Namun pernyataan ini mendapat sanggahan, bahwa semua air berasal dari langit. Allah SWT berfirman,

أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَـٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ

"Tidakkah engkau melihat bahwa Allah menurunkan air dari langit, lantas diatur-Nya menjadi sumber-sumber air di bumi." (Qs. Az-Zumar [39]: 21)

Maka dari itu, dia menafsirkannya dengan air dari langit, lantas mengatakan dan yang memancar dari bumi adalah air laut dan seterusnya. Dalam ayat ini tidak dinyatakan bahwa setiap air turun dari langit, karena kata

air dalam ayat ini *nakirah* dalam penetapannya dan sudah lazim diketahui bahwa *nakirah* ini tidak berlaku umum. Kalimat نَبَعَ-يَنْبَعُ dengan harakat fathah adalah bentuk kata kerja sedang berlangsung dan bisa juga diungkapkan dengan harakat dhammah dan kasrah. Bentuk dasarnya نُبُوْعٌ yang artinya keluar.

"Cairan salju," maksudnya adalah salju yang mencair. Cairan (lelehan) adalah bentuk dasar. Kalimat ذَابَ-يَذُوْبُ-ذَوَبَانًا, أَذَبْتُهُ dan ذَاوَبْتُهُ (aku mencairkannya). Penulis menyebutkan cairan salju dan es tidak lain karena penggunaan kedua kata tersebut dengan apa adanya mengandung makna yang akan kami jelaskan dalam sub bahasan setelah ini *insya Allah.* Sisi yang dijadikan sebagai hujjah dari ayat tersebut terkait dalil penulis di sini adalah, dibolehkannya bersuci dengan air langit cukup jelas, dan ketentuan ini telah disepakati. Namun ada yang menyanggah ulama fikih terkait dengan hujjah yang mereka jadikan sebagai landasan, dia mengatakan, kata "air" dalam ayat tersebut adalah bentuk *nakirah* dan tidak berlaku umum dalam penetapannya.

Jawab: Ini adalah khayalan yang tidak benar. Allah SWT menyebutkan ini sebagai anugerah bagi kita. Seandainya kita tidak memaknainya secara umum, maka maksudnya tidak mengena. Jika ada dalil yang menyatakan bahwa maksudnya adalah umum dengan bentuk kata *nakirah* dalam penetapan, maka bentuk *nakirah* ini berlaku umum dan harus dimaknai secara umum. *Wallahu a'alm.*

Masalah:

Pertama: Para penganut madzhab kami mengatakan, jika salju dan es digunakan sebelum mencair, misalnya dengan mengalirkan pada anggota badan karena udara sangat terik dan suhu badan cukup panas serta salju lamban cair, maka wudhunya sah berdasarkan pendapat yang *shahih*. Pendapat ini pula yang ditegaskan oleh mayoritas ulama karena adanya aliran air pada anggota badan. Ada yang berpendapat, hal itu tidak sah, karena tidak dapat disebut sebagai basuhan. Pendapat ini disampaikan oleh sejumlah kalangan. Di antaranya adalah Aqdha Al Qudhah Abu Al Hasan Ali bin Muhammad bin

Habib Al Mawardi Al Bashri, penulis *Al Istidzkar.* Kedua pendapat ini berasal dari para ulama terkemuka kita Irak, dan Ad-Darimi menisbahkannya kepada Abu Sa'id Al Ishthakhari. Jika tidak mengalir, maka basuhan tersebut tidak sah. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Mengusapkan salju pada bagian yang hanya cukup diusap adalah sah. Bagian itu adalah kepala, sepatu, dan balutan luka. Ini adalah madzhab kami. Para penganut madzhab kami menyampaikan dari Al Auza'i, bahwa wudhu dengan salju meskipun tidak mengalirkan air dibolehkan, dan dianggap sah pada bagian yang dibasuh juga bagian yang diusap. Namun pendapat ini lemah atau tidak benar jika memang benar diriwayatkan darinya. Karena tidak dapat disebut basuhan tidak pula masuk dalam maknanya.

Ad-Darimi berkata, "Jika yang ada padanya hanya salju atau es yang tidak mencair serta tidak mendapatkan sesuatu yang dapat menghangatkannya, maka dia boleh mengerjakan shalat dengan bertayamum. Terkait dengan pengulangan (bila menemukan air), terdapat beberapa pendapat. Pendapat ketiga adalah orang yang mukim harus mengulang sementara musafir tidak perlu mengulang (pendapat satu dan dua sah dan tidak sah), berdasarkan dibolehkan bertayamum dalam kondisi sangat dingin. Sisi pengulangan tersebut berkisar pada kondisi ini. Aku mengatakan, pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat ketiga."

Kedua: Mereka berdalil bahwa bersuci dengan air salju dan es dibolehkan berdasarkan riwayat yang terdapat dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* dari Abu Hurairah RA, bahwa Rasulullah SAW pernah diam antara takbiratul ihram dan bacaan Al Qur'an. Selama diam itu beliau membaca beberapa doa (dengan suara lemah) di antaranya, اللَّهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ *"Ya Allah, basuhlah kelasahan-kesalahanku dengan air, salju, dan es."*

Dalam riwayat lain disebutkan dengan redaksi, بِمَاءِ الثَّلْجِ وَالْبَرَدِ *"Dengan air salju dan es."*

3. Asy-Syirazi berkata, "Dan yang memancar dari bumi adalah air laut, air sungai, dan air sumur. Dasarnya adalah sabda Nabi SAW tentang laut, هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ *'Ia (laut) suci airnya dan halal bangkainya'.* Diriwayatkan juga bahwa Nabi SAW pernah berwudhu dengan air dari sumur Budha'ah."

Penjelasan:

Dua hadits ini *shahih* dan keduanya adalah penggalan dari dua hadits. *Pertama,* Abu Hurairah meriwayatkan bahwa ada seorang yang bertanya kepada Rasulullah SAW, "Ya Rasulallah, kami pernah berlayar di laut dan kami membawa sedikit air. Jika kami berwudhu dengan air itu, maka kami akan kehausan. Apakah kami boleh berwudhu dengan air laut?" Rasulullah SAW bersabda, هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ *"Ia (laut) suci airnya halal bangkainya."* Hadits *shahih* diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa`* dan Asy-Syafi'i, Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, dan lainnya.

Al Bukhari mengatakan dalam *Shahih Al Bukhari* bahwa itu adalah hadits *shahih*. Sedangkan At-Tirmidzi mengatakan bahwa hadits tersebut *hasan*.

Hadits ini diriwayatkan dengan redaksi, الْحِلُّ مَيْتَتُهُ dan الْحَلاَلُ مَيْتَتُهُ, keduanya memiliki makna yang sama (halal bangkainya). *Thahuur* dengan harakat fathah pada huruf *tha'* dan *maitatuhu* dengan harakat fathah pada huruf *mim*. Nama sahabat yang menanyakan tentang air laut itu adalah Ubaid. Ada yang mengatakan, namanya Abd. Pendapat As-Sam'ani dalam *Al Ansab* menyebutkan bahwa namanya Al Irki. Namun ini mengandung pengaburan nama bahwa Al Irki adalah nama yang dipakaiannya, padahal tidak demikian, tapi Al Irki adalah profesinya sebab Al Irki adalah awak kapal.

Kedua, Abu Sa'id Al Khudri RA meriwayatkan bahwa ada yang bertanya,

يَا رَسُوْلَ اللهِ أَنَتَوَضَّأُ مِنْ بِئْرِ بُضَاعَة وَهِيَ بِئْرٌ يُلْقَى فِيْهَا الْحَيْضُ، وَلَحْمُ الْكِلاَبِ والنَّتْنِ، فَقَالَ: إِنَّ الْمَاءَ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ.

"Ya Rasulullah, apa engkau berwudhu dengan air dari sumur Budha'ah

yang dijadikan tempat pembuangan kain pembersih darah haid, daging anjing, dan benda yang berbau busuk?" Rasulullah SAW bersabda, *"Sesungguhnya air itu suci, tidak ada sesuatu pun yang membuatnya menjadi najis."*

Hadits *shahih* diriwayatkan oleh para imam hadits yang nama-namanya kami nukil dalam riwayat pertama.

Setelah meriwayatkan hadits ini, At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*."

أَتَوَضَّأُ (apakah engkau berwudhu) dengan dua huruf *ta'* berharakat fathah, adalah pertanyaan kepada Nabi Muhammad SAW yang maksudnya adalah, engkau berwudhu wahai Rasulullah dengan air sumur ini, dan menggunakan airnya dalam wudhumu, padahal keadaan sumur ini seperti yang telah dijelaskan? Kami menegaskan tulisannya dengan *ta'* (kata bantu yang maksudnya kamu) agar tidak ada yang membuat sisipan padanya dengan mengatakan apakah kami berwudhu, menggunakan huruf *nun* (أَنَتَوَضَّأُ). Aku mengetahui ada orang yang membuat sisipan padanya dan memandang tidak mungkin Nabi Muhammad SAW berwudhu dari sumur tersebut. Ini adalah kekeliruan yang fatal. Terkait dengan wudhu Nabi Muhammad SAW ini telah dijelaskan di antara dalam hadits ini dari banyak jalur periwayatan yang disebutkan oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kabir* dan yang lainnya.

Dalam riwayat Abu Daud, dia (Abu Sa'id Al Khudri) berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW ditanya bahwa beliau menggunakan air dari sumur Budha'ah, yaitu sumur yang dijadikan tempat pembuangan daging anjing. Ini semakna dengan riwayat-riwayat Al Baihaqi dan lainnya yang menjelaskan bahwa Nabi SAW berwudhu darinya. Maka dari itu, penulis mengatakan, diriwayatkan bahwa Nabi SAW berwudhu dari sumur Budha'ah."

Riwayat Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzani* menyebutkan bahwa beliau pernah ditanya, "Ya Rasulullah, engkau berwudhu dari sumur Budha'ah?" Lalu dia memaparkan hadits itu selengkapnya.

An-Nasa'i meriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri bahwa dia berkata, "Aku pernah lewat di dekat Nabi SAW saat beliau sedang berwudhu dari sumur Budha'ah. Aku bertanya, 'Apakah engkau berwudhu darinya padahal

sumur itu menjadi tempat pembuangan benda-benda busuk yang tidak sedap'. Beliau bersabda, الْمَاءُ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ *'Air itu tidak terkotori oleh sesuatu pun'.*" Riwayat ini melenyapkan setiap keraguan dan perdebatan.

بُضَاعَةَ (Budha'ah) disebutkan dengan harakat dhammah pada huruf *ba'* yang bersambung dengan huruf *dhad*. Ada yang berpendapat, dengan harakat kasrah pada huruf *ba'*. Keduanya berdasarkan istilah bahasa yang *masyhur* yang disampaikan oleh Ibnu Faris, Al Jauhari, dan lainnya. Namun dengan harakat dhammah lebih *masyhur* dan sejumlah kalangan tidak menyebutkan selain itu. Kemudian ada yang mengatakan, ia adalah nama pemilik sumur. Namun pendapat lain mengatakan, ia adalah nama tempatnya.

يُلْقَى فِيهَا الْحَيْضُ "Dijadikan tempat pembuangan kain pembersih darah haid," dengan harakat kasrah pada huruf *ha`* dan fathah pada huruf *ya`*. Dalam satu riwayat disebutkan dengan redaksi, الْمَحَايِضُ. Artinya adalah kain yang digunakan untuk membersihkan darah haid. Pendapat ini disampaikan oleh Al Azhari dan lainnya.

Al Imam Abu Sulaiman Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim bin Al Khaththab Al Khaththabi berkata, "Pembuangan kain pembersih darah haid di dalamnya tidak disengaja oleh manusia, tetapi sumber air itu terletak di daerah lereng dan aliran air yang dapat menghanyutkan sampah-sampah yang berasal dari halaman rumah dan terbuang ke dalamnya, namun tidak mempengaruhi air karena jumlah air yang cukup banyak."

Yang lainnya pun mengatakan makna yang serupa. Ada yang mengatakan, angin menerpa kain-kain pembersih haid ini ke dalam sumur tersebut. Pendapat ini disampaikan oleh penulis *Al Hawi* dan lainnya. Bisa juga aliran air dan angin yang menghempaskannya.

Penulis *Asy-Syamil* berkata, "Bisa juga yang membuang itu adalah orang-orang munafik."

Masalah:

Pertama: Hukum yang telah disebutkan sebelumnya bahwa boleh bersuci dengan air yang memancar dari bumi telah disepakati kecuali terkait

dengan apa yang akan kami sebutkan *insya Allah* dalam bahasan tentang laut dan air Zamzam.

Kedua: Ungkapan penulis terkait dengan hadits kedua mendapatkan sanggahan, yaitu diriwayatkan dengan bentuk ungkapan yang mengurangi tingkat kevalidan, padahal itu adalah hadits *shahih* seperti yang dipaparkan sebelumnya. Dalam pembahasan mukadimah kitab dinyatakan bahwa tidak dikatakan terkait hadits *shahih*, "diriwayatkan" tapi dikatakan dengan bentuk ungkapan yang tegas. Maka di sini dikatakan, Nabi Muhammad SAW berwudhu dengan air dari sumur Budha'ah. Sedangkan pernyataan yang terkait dengan hadits pertama dibuat berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW, adalah bentuk ungkapan yang *shahih*, karena ungkapan itu merupakan penegasan dari hadits *shahih*. Kedua hadits ini adalah bagian dari dua hadits yang berbeda, dan telah dijelaskan dalam mukadimah bahwa meringkas hadits dibolehkan.

Ketiga: Terdapat beberapa pelajaran yang dapat dipetik dari hadits pertama, yaitu:

1. Ia termasuk prinsip dasar dalam bersuci. Penulis *Al Hawi* menyebutkan dari Al Humaidi, Syaikh Al Bukhari dan sahabat Asy-Syafi'i, bahwa Asy-Syafi'i berkata, "Hadits ini separuh ilmu bersuci."
2. Kata *thahuur* (suci) berarti *muthahhir* (yang menyucikan). Aku akan memaparkan hal ini dalam pembahasan tersendiri.
3. Dibolehkan bersuci dengan air laut.
4. Air yang berubah lantaran sesuatu yang tidak dapat dihindarkan darinya adalah air suci.
5. Dibolehkan berlayar di laut selama tidak ada ombak yang membahayakan. Masalah ini akan dipaparkan dalam pembahasan tentang haji *insya Allah* sebagaimana yang disebutkan oleh penulis dan para penganut madzhabnya.
6. Semua bangkai laut halal kecuali yang dikhususkan darinya yaitu katak

dan kepiting. Inilah pendapat yang *shahih*. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat dalam bab hewan buruan dan sembelihan.

7. Hewan laut yang mengapung halal, yaitu hewan laut yang mati secara alami. Ini adalah madzhab kami.

8. Dalam hadits pertama ini terdapat anjuran bagi pengajar dan mufti jika ditanya tentang sesuatu dan dia mengetahui bahwa penanya perlu mengetahui perkara lain yang berkaitan dengan hal yang ditanyakannya namun dia tidak menyebutkannya, maka pengajar dan mufti hendaknya menyebutkan dan mengajarkannya kepadanya. Karena dalam hadits, orang itu bertanya tentang air laut, oleh karena itu, dijawab terkait airnya dan hukum bangkainya. Selain itu, dalam hal ini mereka membutuhkan makanan seperti air.

Al Khaththabi berkata, "Sebabnya adalah bahwa pengetahuan tentang kesucian air sudah banyak diketahui, baik di kalangan terdidik maupun kalangan awam, sedangkan pengetahuan tentang bangkai laut tidak banyak diketahui. Begitu beliau melihat mereka tidak mengetahui, maka beliau menjelaskan dua hal ini dan yang sebelumnya tidak ditanyakan itu lebih utama. Yang serupa dengan ini adalah hadits tentang orang yang buruk dalam melakukan shalat. Dia meminta Nabi SAW agar mengajarinya tentang pelaksanaan shalat. Beliau kemudian memulai dengan mengajarinya bersuci lalu shalat, karena shalat dilakukan tampak jelas dan wudhu pada umumnya dilakukan di tempat yang kurang terlihat. Begitu penanya tidak mengetahui hal yang sudah sangat jelas, maka yang tersembunyi lebih tidak mengetahui lagi. *Wallahu a'lam.*"

Keempat: Kata *thahuur* menurut kami adalah *muthahhir* (yang mensucikan). Ini pula pendapat yang disampaikan oleh Ahmad bin Hanbal dan sebagian penganut madzhab kami yang disampaikan dari Malik. Mereka meriwayatkan dari Al Hasan Al Bashri, Sufyan, Abu Bakar Al Asham, Ibnu Daud, sebagian penganut madzhab Abu Hanifah, dan sebagian pakar bahasa, bahwa *thahuur* adalah *thaahir* (yang suci), dan dia menyampaikan argumentasi mereka dengan firman Allah SWT,

وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿٢١﴾

"Dan Tuhan memberikan kepada mereka minuman yang bersih." (Qs. Al Insaan [76]: 21)

Seperti yang telah diketahui, penghuni surga tidak butuh pada pembersihan dari hadats tidak pula najis. Dengan demikian, yang dimaksud dengan *thahuur* adalah *thaahir* (bersih atau suci). Jarir dalam syairnya tentang seorang wanita mengungkapkan,

عَذَابُ الثَّنَايَا رِيقُهُنَّ طَهُوْرٌ

Kesegaran gigi seri adalah liurnya bersih

Kata الرِّيْق (liur) tidak digunakan untuk bersuci tetapi maksudnya adalah bersih (*thaahir*). Para penganut madzhab kami berdalil bahwa lafazh *thahuur* digunakan dalam syariat dengan maksud membersihkan. Di antaranya adalah firman Allah SWT,

وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾

"Dan Kami turunkan dari langit air yang sangat bersih." (Qs. Al Furqaan [25]: 48)

وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ

"Dan Allah menurunkan kepadamu hujan dari langit untuk mensucikan kamu dengan hujan itu." (Qs. Al Anfaal [8]: 11)

Ayat ini memperjelas maksud dari ayat pertama. Dalam hadits *shahih* yang disebutkan dalam bahasan ini, Rasulullah SAW bersabda, هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ *"Ia (laut) bersih airnya."*

Seperti yang telah diketahui, mereka bertanya tentang apakah air laut dapat digunakan untuk bersuci bukan tentang kesuciannya. Seandainya mereka tidak memahami dari kata suci adalah mensucikan, maka jawabannya belum terpenuhi. Nabi SAW bersabda,

طَهُوْرُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيْهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعًا.

"Membersihkan wadah salah seorang di antara kalian ketika dijilat anjing adalah dengan cara membasuhnya tujuh (kali)." (HR Muslim dari riwayat Hudzaifah)

Maksud dari kata *thahuur* dalam hadits ini adalah membersihkan. Lantaran ia membersihkan inilah yang menjadi keistimewaan umat ini bukan karena ia suci.

Jika ada yang mengatakan, apabila kalian disanggah dengan hadits, *"Air itu suci (thahuur),"* maka kami menjawab, kami tidak menerima bila dikatakan ini bertentangan dengan makna mensucikan. Para penganut madzhab kami menjawab dengan firman Allah SWT, شَرَابًا طَهُورًا *"Minuman yang bersih,"* (Qs. Al Insaan [76]: 21) bahwa Allah SWT menyebutnya dengan sifat yang paling tinggi yaitu pensucian. Demikian perkataan Jarir (dalam syairnya) menjadi dalil yang mendukung kami. Karena dia bermaksud lebih mengutamakan wanita-wanita itu daripada wanita-wanita lainnya. Dia menyatakan bahwa air liur mereka membersihkan dan dapat digunakan untuk membersihkan lantaran kesempurnaan, keharuman liur, dan kelebihannya dibanding yang lain. Makna syair ini tidak selayaknya diartikan secara tekstual, sebab itu adalah keistimewaan mereka dalam hal ini. Selain itu, setiap liur wanita bersih. Bahkan sapi, kambing, dan setiap liur hewan —selain anjing dan babi serta bulu salah satu dari keduanya— suci. *Wallahu a'lam.*

Kelima: Kalangan penganut madzhab kami mengatakan, hadits tentang sumur Budha'ah tidak bertentangan dengan hadits air dua *qullah*,[109] karena airnya banyak dan tidak berubah lantaran benda-benda yang terdapat di dalamnya.

Abu Daud As-Sijistani, dalam *As-Sunan* berkata: Aku mendengar Qutaibah bin Said berkata, "Aku pernah bertanya kepada penjaga sumur

---

[109] Wadah air yang diisi penuh dan bisa dibawa oleh orang berukuran sedang. Menurut madzhab Asy-Syafi'i, dua *qullah* adalah air yang berada dalam bak berbentuk kubus dimana masing-masing sudutnya berukuran satu hasta. Ukuran ini sama dengan 160,5 liter air.

Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *al qullah.*

Budha'ah tentang kedalamannya, maka dia menjawab, 'Batas air yang paling banyak di dalamnya sampai di bawah pusar'." Aku bertanya lagi, 'Jika berkurang?' Dia menjawab, 'Di bawah aurat'."

Abu Daud berkata, "Aku kemudian mengukur sumur Budha'ah dengan kainku yang aku bentangkan lalu aku mengukurnya dengan hasta, ternyata lebarnya enam hasta, dan orang yang membukakan pintu untukku, maksudnya pintu kebun tempat keberadaan sumur Budha'ah, berkata kepadaku, 'Bangunannya tidak dirubah dari kondisinya semula'. Aku melihat di dalamnya terdapat air yang warnanya berubah."

Pernyataan yang berbunyi "warnanya berubah", maksudnya adalah, lantaran cukup lama tidak mengalir dan berada di sumbernya bukan lantaran sesuatu yang lain. Ini adalah kondisi airnya di masa Abu Daud yang tidak tentu demikian halnya di masa Nabi Muhammad SAW.

Hadits tentang sumur Budha'ah adalah hadits umum yang diberi pengkhususan. Pengkhususan ini terkait dengan air yang berubah lantaran najis, sebab ia adalah najis, berdasarkan kesepakatan ulama. Pengkhususan lainnya adalah bila banyaknya kurang dari dua *qullah* dan terdapat najis di dalamnya sebagaimana yang akan kami terangkan dalam pembahasan tersendiri. Maksudnya adalah air yang banyak dan tidak berubah oleh najis dan tidak terkotori oleh benda apa pun. Inilah kondisi sumur Budha'ah. *Wallahu a'lam*.

Keenam: Pernyataan yang berbunyi "مَاءُ الأَبْآرِ" (air sumur). Menurut beberapa kalangan, ada yang mengungkapkannya dengan lafazh آبار —yakni dengan *hamzah* yang dipanjangkan harakatnya di awal dan harakat fathah pada huruf *ba`* dan tidak pada huruf *hamzah* setelahnya—. Kata ini adalah bentuk *jamak qillah* (bentuk jamak yang menunjukkan makna sedikit) dari kata بِئْرٌ (sumur). Dalam jamak tersebut, bentuk jamaknya bisa menjadi أَبْؤُر —yakni dengan harakat sukun pada huruf *ba`* dan setelahnya *hamzah* berharakat dhammah—. Dalam *jamak katsrah* (bentuk jamak yang menunjukkan makna banyak) adalah بِئَار —yakni dengan harakat kasrah pada huruf *ba`* dan setelahnya *hamzah*—. Kata بِئْر adalah bentuk *mu`annats*

mahmuzah (kata feminim yang diberi huruf *hamzah*), dan boleh dibaca ringan dengan mengalihkan *hamzah* menjadi huruf *ya`*.

Ketujuh: Dalam *Al Mukhtashar,* Al Muzani berkata: Asy-Syafi'i berkata, "Setiap air yang berasal dari laut yang asin, tawar, sumur, langit, salju, atau es yang dihangatkan supaya mencair dan yang tidak dihangatkan, semuanya sama, boleh digunakan untuk bersuci. Pernyataan ini kemudian disanggah. Mereka mengatakan, penggunaan ungkapan *maalih* salah dan yang benar adalah *milh.* Allah SWT berfirman,

وَهَـٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ

'Dan yang lain asin lagi pahit'." (Qs. Al Furqaan [25]: 53)

Menanggapi pernyataan ini, kami menjawab bahwa sanggahan ini merupakan ketidaktahuan dari orang yang menyampaikannya, bahkan terkait dengan kata ini ada empat istilah bahasa, yaitu: *maa' milh, maalih, maliih,* dan *mulaah* —yakni dengan harakat dhammah pada huruf *mim* dan tanpa tasydid pada huruf *lam*—. Ini semua disampaikan oleh Al Khaththabi dan ulama terkemuka lainnya. Aku telah berusaha menghimpunnya beserta dalil-dalilnya dan pendapat para ulama terkemuka mengenai hal ini, serta syair-syair yang dilantunkan bangsa Arab terkait dengan kata ini dalam *Thadzib Al Asma' Wa Al-Lughat.* Di antara bait-bait syair itu adalah ungkapan Umar bin Abi Rabi'ah:

وَلَوْ تَفَلَتْ فِي الْبَحْرِ وَالْبَحْرُ مَالِحٌ   لَأَصْبَحَ مَاءُ الْبَحْرِ مِنْ رِيقِهَا عَذْبًا

Seandainya dia meludah ke laut dan laut itu asin airnya

Niscaya air laut itu menjadi tawar dan segar lantaran liurnya[110]

Muhammad bin Hazim mengungkapkan,

تَلَوَّنَتْ أَلْوَانًا عَلَى كَثِيرَةٍ   وَخَالَطَ عَذْبًا مِنْ إِخَائِكَ مَالِحٌ

---

[110] Aku sudah mencari dalam kumpulan syairnya namun aku tidak menemukannya (ط).

Engkau sering berubah warna dan sikap terhadapku

Dan yang asin pun menjadi tawar lantaran persaudaraanmu

Inilah jawaban yang kami pilih dan yakini. Para penganut madzhab kami menyebutkan dua jawaban yang salah satunya adalah ini.

Selain itu, ungkapan ini tidak disampaikan oleh Asy-Syafi'i, tapi oleh Al Muzani. Sedangkan ungkapan Asy-Syafi'i dalam kitab *Al Umm* adalah tawar atau pahit. Namun jawaban ini dianggap sangat lemah, sebab dua hal:

1. Al Muzani adalah perawi *tsiqah* (terpercaya) dan dia menukilnya dari Asy-Syafi'i. Penyebutannya terkait suatu ungkapan dalam kitab *Al Umm* tidak berarti bahwa dia tidak menyebutkannya dalam bahasan yang lain, dan tidak harus Al Muzani mendengarnya secara langsung saat diucapkan.
2. Jawaban ini mengandung kekeliruan yang dilakukan Al Muzani dalam melakukan penukilan dan penisbatannya pada lafazh yang keliru. Namun kami tidak memerlukan salah satu dari keduanya. Kemudian aku menemukan dalam surat Al Baihaqi kepada Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini bahwa sebagian besar penganut madzhab kami menisbatkan kekeliruan dalam hal ini kepada Al Muzani, dan mereka menyatakan bahwa lafazh ini tidak ada pada Asy-Syafi'i.

Al Baihaqi berkata, "Asy-Syafi'i menyebut laut *maalih* (asin) dalam dua kitab yang salah satunya adalah *Alami Al Hajj* terkait dengan masalah buruan laut halal bagi orang yang melakukan ihram, dan kedua adalah *Al Manasik Al Kabir. Wallahu a'lam.*"

4. Asy-Syirazi berkata, "Tidak ada yang makruh hukumnya di antara air itu kecuali yang sengaja dipanaskan dengan sinar matahari, sebab makruh hukumnya menggunakan air yang terkena sinar matahari untuk berwudhu. Di antara para penganut madzhab kami ada yang mengatakan, tidak makruh[111] sebagaimana tidak makruh

[111] Redaksi aslinya, "tidak makruh yang terkena sinar matahari ...." (ط).

dengan air yang terkena sinar matahari di kolam dan sungai. Madzhab ini lebih cenderung pada pendapat pertama. Dalilnya adalah riwayat yang menyatakan bahwa Nabi SAW bersabda kepada Aisyah yang ketika itu menghangatkan air dengan sinar matahari, *'Wahai Humaira`, jangan lakukan ini, sebab ia menimbulkan penyakit kusta'.* (Berbeda[112] dengan air kolam dan sungai, karena itu tidak mungkin dapat dijaga dari sinar matahari, dan larangan itu tidak berkaitan dengannya)."

Penjelasan:

Hadits yang disebutkan tadi merupakan hadits *dha'if* menurut kesepakatan ulama hadits. Al Baihaqi meriwayatkannya melalui beberapa jalur periwayatan dan menjelaskan bahwa semuanya *dha'if.* Di antara mereka ada yang menetapkannya sebagai hadits *maudhu'* (palsu).

Dalam kitab *Al Umm,* Asy-Syafi'i meriwayatkan dengan sanadnya dari Umar bin Al Khaththab RA bahwa dia berpandangan bahwa mandi dengan air *musyammas* (air yang dijemur di bawah terik matahari) hukumnya makruh. Karena ia dapat menimbulkan penyakit kusta. Ini juga *dha'if* menurut kesepakatan ulama hadits, sebab ini berasal dari riwayat Ibrahim bin Muhammad bin Abu Yahya yang telah disepakati bahwa dia adalah perawi *dh'aif* (lemah) dan tidak kredibel.

Mereka menjelaskan sebab-sebab tidak dinyatakan tidak kredibel kecuali Asy-Syafi'i, sebab dia mempercayainya. Ini dapat disimpulkan bahwa air *musyammas* pada dasarnya tidak makruh, dan tidak menimbulkan resiko apa pun menurut para dokter. Yang benar adalah pendapat yang menegaskan bahwa hukumnya tidak makruh. Inilah pandangan yang disampaikan oleh penulis dan ia menyatakannya lemah. Yang lain pun memandangnya lemah padahal pendapat ini tidak lemah. Tapi inilah yang benar dan berdasarkan dalil, dan berdasarkan penegasan Asy-Syafi'i yang mengatakan dalam kiab *Al Umm,* "Aku tidak memandang air *musyammas* makruh kecuali bila ada keterangan dari segi medis."

---

[112] Yang berada dalam kurung berasal dari redaksi Ar-Rakbi (ﻁ).

Aku telah menemukan pernyataan ini dalam kitab *Al Umm*. Demikian pula yang dinukil oleh Al Baihaqi dengan sanadnya dalam kitab *Ma'rifah As-Sunan Wa Al Atsar* dari Asy-Syafi'i. Sedangkan pernyataannya yang disebutkan dalam *Mukhtashar Al Muzani*, "kecuali bila ada keterangan dari segi medis karena Umar memandang itu makruh", dan "ia menimbulkan kusta", tidak secara tegas bertentangan dengan pernyataannya dalam kitab *Al Umm*, namun dapat diartikan demikian. Oleh karena itu, maknanya adalah aku tidak memandang makruh kecuali dari segi medis jika para medis mengatakan, ia dapat menimbulkan penyakit kusta. Inilah yang kami yakini dalam masalah ini, termasuk apa yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i. Menurut madzhab Malik, Abu Hanifah, Ahmad, Daud, dan mayoritas ulama bahwa hal itu tidak makruh, sebagaimana halnya pendapat yang dipilih di sini.

Semua yang disebutkan oleh para penganut madzhab adalah tujuh pandangan, yaitu:

1. Tidak makruh secara mutlak sebagaimana yang telah dipaparkan sebelum ini.
2. Makruh pada semua tempat air dan negeri dengan syarat ada kesengajaan untuk memanaskan dengan sinar matahari. Pendapat inilah yang paling masyhur di antara ulama Irak. Penulis *Al Bayan* menyatakan bahwa itu telah ditetapkan serta ditegaskan oleh penulis dalam keterangan serta Al Qadhi Abu Ali Al Hasan bin Umar Al Bandaniji, seorang ulama Irak terkemuka, dalam kitab *Al Jami'*.
3. Makruh secara mutlak dan tidak disyaratkan adanya kesengajaan. Inilah pendapat yang dipilih oleh penulis *Al Hawi*, dia berkata, "Siapa yang menjadikan kesengajaan sebagai acuan, maka dia keliru."
4. Makruh di negeri yang cuacanya panas dalam tempat air yang dicetak dengan pukulan palu, namun tidak disyaratkan adanya kesengajaan tidak pula penutupan bagian atas tempat air. Inilah pendapat yang paling masyhur di antara ulama Khurasan. Imam Al Haramain keliru terkait dengan pensyaratan adanya kesengajaan. Berdasarkan pendapat ini, ada beberapa pandangan mengenai apa yang dimaksud dengan tempat air yang dicetak:

a. Semua yang diketuk. Ini adalah pendapat Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini.

b. Khusus tembaga. Ini adalah pendapat Ash-Shaidali.

c. Semua yang diketuk dalam pembuatannya kecuali emas dan perak karena kemurniannya. Pendapat ini juga dipilih oleh Imam Al Haramain.

5.[113] Makruh pada tempat air yang dicetak dengan syarat bagian atas tempat air ditutup. Pendapat ini disampaikan oleh Al Baghawi dan ditegaskan oleh Syaikhnya Al Qadhi Husain dan penulis *At-Tatimmah.*

6. Jika dua orang dokter mengatakan bahwa dapat menimbulkan penyakit kusta, maka hukumnya makruh, jika tidak maka tidak makruh. Pendapat ini disampaikan oleh penulis *Al Bayan* dan lainnya, dan menurut mereka lemah. Mereka menyatakan bahwa hadits tidak membedakannya dan tidak terikat dengan harus bertanya kepada para dokter. Pandangan yang menyatakan ia lemah telah keliru, tapi justru pandangan inilah yang benar meskipun tidak menegaskan tidak adanya kemakruhan namun ia sesuai dengan penetapannya dalam kitab *Al Umm.* Akan tetapi pensyaratan dua dokter lemah, tapi cukup satu saja karena ini sebagai bentuk pemberitahuan.

7. Makruh di badan dan tidak makruh di pakaian. Pendapat ini disampaikan oleh penulis *Al Bayan.* Ini adalah pendapat yang lemah atau keliru, karena ini mengesankan bahwa pandangan-pandangan sebelumnya umum pada badan dan pakaian, padahal tidak demikian, tapi yang benar adalah yang dikatakan oleh penulis *Al Hawi* bahwa hukum makruh khusus berkaitan dengan penggunaannya di badan untuk membersihkan hadats atau najis, atau pendinginan, pembersihan, atau minuman. Dia berkata, "Baik itu yang mengenai badan untuk ibadah atau lainnya. Tidak makruh menggunakannya pada apa yang tidak mengenai badan seperti untuk mencuci pakaian, tempat air, dan tanah.

---

[113] Kelanjutan tujuh pandangan para penganut madzhab ini.

Karena, hukum makruh terkait dengan alasan penyakit kusta, dan ini khusus berkaitan dengan badan. Jika seseorang memakainya untuk makanan dan hendak dikonsumsi —jika itu cair seperti kuah—, maka hukumnya makruh. Jika tidak cair setelah itu seperti roti dan beras yang dimasak dengan air itu, maka hukumnya tidak makruh." Ini adalah Ungkapan penulis *Al Hawi*.

Pendapat serupa juga disampaikan oleh penulis *Al Bahr*, yaitu Al Imam Abu Al Muhasin Abdul Wahid bin Ismail Ar-Rayyani. Jika kita mengatakan hukumnya makruh namun kemudian membeku, maka terdapat beberapa pendapat terkait air yang membeku ini disampaikan oleh Ar-Ruyani dan lainnya. Pendapat ketiga[114] adalah jika ada dua dokter mengatakan ia menimbulkan penyakit kusta, maka hukumnya makruh, dan jika dokter tidak mengatakan demikian, maka hukumnya tidak makruh.

Begitu kami menetapkan hukumnya makruh, maka itu adalah makruh *tanzih*,[115] tapi apakah ini menurut syariat berkaitan dengan pahala dengan meninggalkannya meskipun tidak dijatuhi hukuman bila melakukannya? Atau sebagai bimbingan untuk kemaslahatan duniawi tanpa ada pahala tidak pula hukuman bila melakukannya maupun bila meninggalkannya? Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang disebutkan oleh Asy-Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah, dia berkata, "Al Ghazali lebih cenderung mengandung ini sebagai bimbingan dan dia menegaskannya dalam pelajarannya. Ini adalah makna yang jelas dalam pernyataan Asy-Syafi'i. Makna yang lebih jelas dan merupakan pendapat penulis *Al Hawi* dan penulis *Al Muhadzdzab* serta lainnya bahwa ini berkaitan dengan hukum syariat."

Menurutku (An-Nawawi): Pendapat kedua inilah yang masyhur dari para penganut madzhab ini. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pernyataan yang berbunyi, "Diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad

---

[114] Pendapat pertama makruh dan yang kedua tidak makruh. Lihat penjelasannya (ط).

[115] Makruh *tanzih* adalah hukum yang cenderung lebih dekat pada status halal dan pelakunya tidak dikenakan celaan bahkan lebih dekat memperoleh pahala.

Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *al makruh*.

SAW bersabda kepada Aisyah RA" ini adalah, ungkapan yang bagus karena ia adalah hadits *dha'if* (lemah). Oleh karena itu, diungkapkan dengan "diriwayatkan" —yakni dengan bentuk ungkapan yang mengandung makna tidak *shahih*—.

Aisyah RA diberi julukan Ummu Abdullah, julukan yang dikaitkan dengan nama anak saudara perempuannya, Asma' binti Abdullah bin Az-Zubair. Ia adalah Aisyah binti Abu Bakar Abdullah bin Utsman bin Amir bin Amr bin Ka'ab bin Sa'ad bin Taim bin Murrah bin Ka'ab bin Luai bin Ghalib Al Qurasyiyah At-Taimiyyah. Garis keturunannya bertemu dengan garis keturunan Rasulullah SAW pada Murrah bin Ka'ab. Garis keturunannya yang lain dalam garis keturunan Rasulullah SAW telah dipaparkan di bagian awal kitab ini.

Keutamaan Aisyah cukup banyak dan masyhur. Sebagiannya telah disampaikan dengan ungkapan yang bagus dalam kitab *Tahdzib Al Asma'*. Aisyah wafat pada tahun 58 H. Ada yang mengatakan, 59 H. Pendapat lainnya mengatakan, 57 H saat ia berada di Madinah.

Nabi SAW tidak menikahi seorang gadis selain Aisyah. Aisyah tinggal bersama beliau selama sembilan tahun sebelum beliau wafat, dan saat itu Aisyah berusia 18 tahun.

Pernyataan penulis yang berbunyi, "sengaja memanaskannya dengan sinar matahari" adalah *shahih*. Sebagian orang yang keliru menyatakan bahwa tidak dapat mengungkapkan, قَصَدَ إِلَى كَذَا (sengaja atau bermaksud pada demikian) tapi قَصَدَ كَذَا (bermaksud demikian). Ini adalah kesalahan, tapi ungkapan yang digunakan adalah قَصَدْتُهُ قَصَدْتُ إِلَيْهِ dan قَصَدْتُ لَهُ. Ini adalah tiga bentuk ungkapan bahasa yang disampaikan oleh Ibnu Al Qaththa' dan lainnya. Yang menarik, tiga bentuk ungkapan bahasa ini terhimpun secara berurutan dalam satu hadits yang disebutkan di dalam *Shahih Muslim*, dari Jundub Al Bujali RA, dia berkata,

أَنَّ رَجُلاً مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ كَانَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَقْصُدَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ قَصَدَ لَهُ فَقَتَلَهُ، وَأَنَّ رَجُلاً مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ قَصَدَ غَفْلَتَهُ.

"Bahwa jika seorang musyrik hendak membidik seorang muslim, maka

dia menghampirinya lantas membunuhnya, dan bahwa seorang muslim membidik kelengahannya."

Adapun pernyataan yang berbunyi, "sebagaimana air di kolam dan sungai yang terkena sinar matahari tidak makruh" telah disepakati, karena tidak mungkin dapat melindungi airnya dari sinar matahari, apalagi sinar matahari tidak dapat mempengaruhi air tersebut.

5. Asy-Syirazi berkata, "Jika bersuci dilakukan dengan air tersebut, maka bersucinya sah.[116] Karena, larangan terkait dengan kekhawatiran terhadap bahaya, dan itu tidak menghalangi[117] sahnya wudhu sebagaimana jika seseorang berwudhu dengan air[118] yang ditakuti lantaran panas atau dingin."

Penjelasan:

Sahnya bersuci tersebut ditetapkan berdasarkan kesepakatan para ulama.

Ungkapan penulis, "Karena larangan terkait dengan kekhawatiran terhadap bahaya, dan itu tidak menghalangi sahnya wudhu," maksudnya adalah, larangan tidak bermula dari larangan yang sama terhadapnya (larangan bersuci dengan air dimaksud), tapi terkait dengan perkara di luarnya yaitu bahaya. Jika larangan itu berkaitan dengan perkara di luar, maka tidak berimplikasi pada batalnya wudhu, menurut pendapat yang *shahih* yang dianut para ulama Ushul di antara para penganut madzhab kami dan lainnya.

Jika ada yang mengatakan bahwa dia tidak perlu mengatakan, "Tidak menghalangi sahnya wudhu," karena *makruh tanzih* tidak menghalangi sahnya wudhu, maka kami katakan, "Ini salah. Karena kemakruhan adalah larangan yang menghalangi keabsahan, baik itu larangan pengharaman maupun

[116] Dalam redaksi *Al Muhadzdzab*, karya Ar-Rakbi disebutkan, "Jika berbeda dan dia berwudhu dengannya, maka wudhunya sah." (ط)

[117] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Maka hal itu tidak menghalangi." (ط)

[118] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Dengan yang dikhawatirkan." (ط)

penghindaran kecuali bila lantaran perkara di luar. Maka dari itu, penulis menyampaikan alasan bahwa itu lantaran perkara di luar. Sedangkan yang membuat adanya penetapan tidak sah karena adanya larangan penghindaran sebagaimana shalat di waktu haram. Maka, itu adalah *makruh tanzih* dan shalatnya tidak sah, menurut pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat yang ada, sebagaimana yang akan kami jelaskan dalam pembahasannya *insya Allah*.

"Sebagaimana jika dia berwudhu dengan air yang dikhawatirkan panas atau dinginnya," maksudnya adalah, hukumnya makruh namun wudhunya sah. Dua hal ini telah disepakati oleh para ulama di antara kami. Argumentasi hukum makruhnya adalah karena ia dapat menimbulkan bahaya, dan karena dalam kondisi demikian dia tidak bisa bersuci dengan semestinya.

Masalah:

Pertama: Terkait dengan ungkapan penulis, "Dan itu tidak makruh kecuali yang sengaja dipanaskan dengan sinar matahari," terdapat penjelasan sebagaimana yang dijelaskan oleh para penganut madzhab kami, yaitu bahwa bersuci dengan air laut tidak makruh, dengan air Zamzam, air yang berubah lantaran tidak mengalir cukup lama, tidak pula air yang dipanaskan selama tidak dikhawatirkan akan menimbulkan bahaya, lantaran sangat panas, baik itu dipanaskan dengan yang suci maupun dengan najis. Semua masalah ini telah disepakati di antara kami, dan pada keseluruhannya terdapat perbedaan pendapat dia antara sebagian generasi Islam terdahulu.

Sedangkan air laut, mayoritas ulama dari generasi sahabat dan setelah mereka menyatakan, air laut tidak makruh, sebagaimana halnya pendapat madzhab kami. At-Tirmidzi menyampaikan dalam *Al Jami'*, Ibnu Al Mundzir dalam *Al Asyraf* dan lainnya bahwa Abdullah bin Umar bin Al Khaththab RA dan Abdullah bin Amr bin Al Ash RA menyatakan bahwa wudhu dengan air laut makruh. Para penganut madzhab kami pun menyampaikan bahwa pendapat ini juga diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyib. Dia menyampaikan dalil mereka yaitu hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Amr, dari Nabi SAW,

تَحْتَ الْبَحْرِ نَارٌ وَتَحْتَ النَّارِ بَحْرٌ حَتَّى عَدَّ سَبْعَةً وَسَبْعَةً.

"Di bawah laut ada api dan di bawah api ada laut. Hingga dia menghitung tujuh kali dan tujuh kali."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dalam *Sunan Abu Daud.*

Para penganut madzhab kami berdalil dengan hadits, هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ *"Ia suci airnya."* Juga hadits, الْمَاءُ طَهُوْرٌ *"Air itu suci."* Karena ia tidak berubah dari wujud asalnya, maka ia serupa dengan yang lain. Hadits dengan redaksi, "di bawah laut ada api," adalah hadits *dha'if* sesuai dengan kesepakatan ulama hadits. Di antara yang menjelaskan kelemahannya adalah Abu Umar bin Abdul Barr. Seandainya saja hadits ini dianggap *shahih,* tetap hadits tersebut tidak bisa dijadikan sebagai dalil dan tidak ada pertentangan antara hadits tersebut dengan dengan hadits "*ia suci airnya.*"

Mengenai Zam-zam, madzhab mayoritas ulama seperti madzhab kami bahwa wudhu dan mandi dengannya tidak makruh. Riwayat dari Ahmad bahwa dia berpendapat, makruh karena berdasarkan riwayat dari Al Abbas RA, bahwa saat berada di Zam-zam dia berkata, "Aku tidak memperkenankannya bagi orang yang mandi, dan bagi orang yang minum ia diperkenankan dan bahkan (dianjurkan)."

Dalil kami adalah nash-nash yang jelas dan tegas serta mutlak terkait dengan hukum air tanpa pembedaan. Kaum muslimin pun masih tetap berwudhu dari air Zam-zam tanpa ada pemungkiran. Apa yang mereka sebutkan dari Al Abbas tidak *shahih,* tapi dia menyampaikan dari bapaknya, Abdul Muththalib. Seandainya berasal dari Al Abbas, maka meninggalkan nash-nash yang berkaitan dengannya tidak diperkenankan.

Para penganut madzhab kami menjawab bahwa maksudnya adalah dia mengatakan itu pada saat kesulitan air lantaran banyak orang yang minum.

Sedangkan air yang berubah lantaran lama tidak mengalir, Ibnu Al Mundzir menukil kesepakatan ulama bahwa hukumnya tidak makruh kecuali Ibnu Sirin yang menyatakan bahwa itu makruh. Dalil kami adalah nash mutlak dan karena tidak mungkin dapat melakukan pencegahan terhadapnya, maka ia mirip dengan air yang berubah lantaran sesuatu yang tidak dapat dihindarkan darinya.

Menurut jumhur ulama, air yang dipanaskan tidak makruh digunakan. Para penganut madzhab kami menyampaikan dari Mujahid bahwa air tersebut makruh digunakan, dan juga dari Ahmad terkait kenajisannya. Namun mereka tidak memiliki dalil yang relevan. Dalil kami adalah nash mutlak dan tidak ada larangannya.

Kedua: Disebutkan dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* dari Ibnu Umar RA bahwa orang-orang singgah bersama Rasulullah SAW di daerah bebatuan bekas negeri kaum Tsamud. Mereka kemudian mengambil air dari sumur-sumur di tempat itu dan membuat adonan dengan airnya. Namun Rasulullah SAW menyuruh mereka, agar menuangkan air yang telah mereka ambil dan menjadikan adonan untuk makanan onta, dan beliau menyuruh mereka agar mengambil air dari sumber air yang dulu didatangi onta betina.

Dalam riwayat Al Bukhari disebutkan bahwa ketika Nabi Muhammad SAW singgah di daerah bebatuan pada perang Tabuk. Beliau menyuruh mereka agar tidak minum dan tidak mengambil air dari sumur-sumur di daerah itu. Mereka berkata, "Kami telah membuat adonan dan mengambil air darinya." Nabi SAW pun menyuruh mereka agar menumpahkan adonan itu dan menuangkan air mereka.

Menurutku (An-Nawawi): Penggunaan air sumur yang disebutkan ini untuk bersuci dan lainnya hukumnya makruh atau haram, kecuali jika dalam kondisi darurat. Karena ini adalah Sunnah yang *shahih* dan tidak ada yang menyanggahnya.

Asy-Syafi'i berkata, "Jika hadits itu *shahih*, maka itu adalah madzhabku. Dengan demikian, yang dilarang penggunaannya adalah air dari sumur daerah bebatuan itu kecuali sumur *naqah* (nama salah satu sumur di zaman yang biasanya digunakan untuk menambatkan unta), dan tidak menetapkan kenajisannya, karena hadits tersebut tidak membahas tentang kenajisannya. Pada dasarnya air itu suci. Masalah ini terdapat dalam ungkapan penulis, 'Itu tidak makruh kecuali bila yang sengaja dipanaskan dengan sinar matahari.' Demikian pula terdapat di dalamnya, 'Sangat panas dan sangat dingin." *Wallahu a'lam.*

6. Asy-Syirazi berkata, "Benda-benda cair selain air mutlak seperti cuka, air bunga, *nabidz*,[119] dan perasan buah atau pohon tidak boleh digunakan untuk menghilangkan hadats dan membersihkan najis, berdasarkan firman Allah SWT, فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا *'Namun kamu tidak mendapatkan air, maka bertayamumlah'*. Allah mewajibkan tayamum kepada orang yang tidak mendapatkan air. Ini menunjukkan bahwa wudhu tidak diperbolehkan kecuali dengan air. Dan, berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW kepada Asma' binti Abu Bakar Ash-Shiddiq RA tentang darah haid yang mengenai pakaian, حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرِصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ *'Kelupaslah darah haid itu dan keriklah kemudian basuhlah dengan air'*. Beliau mewajibkan basuhan dengan air, maka ini menunjukkan bahwa membasuhnya tidak diperbolehkan dengan benda selain air."

Penjelasan:

Hadits Asma' diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim secara makna, tetapi ada riwayat dari Asma' yang menyebutkan bahwa ada seorang perempuan bertanya kepada Nabi Muhammad SAW mengenai hal itu. Beliau bersabda, تَحُتُّهُ ثُمَّ تَقْرُصُهُ بِالْمَاءِ *"Hendaknya kamu mengelupasnya kemudian membasuhnya dengan air."* Dalam riwayat lain disebutkan, فَلْتَقْرُصْهُ ثُمَّ لِتَنْضَحْهُ بِمَاءٍ *"Hendaknya kamu menggaruknya kemudian memercikinya dengan air."* Ini adalah redaksi yang disebutkan dalam *Ash-Shahih*. Namun dalam *Ash-Shahih* tidak dinyatakan bahwa Asma' yang bertanya, bahkan dalam kitab-kitab hadits yang dijadikan rujukan. Tetapi Asy-Syafi'i meriwayatkannya dalam *Al Umm* demikian pula dalam riwayat lemah setelah meriwayatkannya dari Asma' bahwa seorang perempuan bertanya.

Sejumlah kalangan memungkiri penulis terkait riwayatnya bahwa Asma'lah yang bertanya, dan mereka menyatakan bahwa dia telah melakukan kekeliruan. Namun dia tidak keliru, bahkan Asy-Syafi'i meriwayatkannya

---

[119] *Nabidz* adalah cairan hasil rendaman atau fermentasi buah-buahan yang belum memabukkan.

Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *an-nabidz*.

sebagaimana yang telah kami sebutkan. Yang dimaksudkan adalah kandungan hadits dan kandungannya *shahih*. Seandainya penulis memperhatikan *tahqiq* hadits dan menyampaikan riwayat dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim*, maka hal itu akan menjadi lebih sempurna baginya dan lebih selamat bagi agama serta harga dirinya.

Makna حُتِّيهِ adalah cungkillah, dan makna اقْرُصِيهِ adalah hilangkan dan cabutlah dengan kukumu. *Dam* —dengan harakat *mim* tanpa tasydid— ini berdasarkan istilah bahasa yang baku dan masyhur. Ada istilah bahasa yang menyatakan kata tersebut diungkapkan dengan tasydid pada huruf *mim*. Berdalil dengan ayat dan hadits tersebut bukan berdasarkan makna implisitnya, tapi diperintahkan tayamum dan membasuh dengan air. Siapa yang membasuh dengan cairan (selain air mutlak), maka dia telah meninggalkan yang diperintahkan.

Hukum menghilangkan hadats dan membersihkan najis tidak sah kecuali dengan air mutlak. Ini adalah madzhab kami tanpa ada perbedaan pendapat di antara kami. Pendapat ini juga dianut mayoritas generasi Islam terdahulu maupun generasi Islam akhir dari kalangan sahabat dan generasi setelah mereka. Selain itu, para penganut madzhab kami menyampaikan dari Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Laila dan Abu Bakar Al Ashamm bahwa dibolehkan menghilangkan hadats dan membersihkan najis dengan semua benda cair yang bersih.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Kecuali air mata, sebab Al Ashamm sepakat bahwa wudhu dengan air mata tidak diperkenankan."

Abu Hanifah berkata, "Wudhu diperbolehkan dengan *nabidz* dengan syarat yang akan disebutkan dalam sub bahasan tersendiri, dan aku akan memaparkan tentang menghilangkan najis dalam sub bahasan yang lain *insya Allah*."

Dalil yang digunakan oleh Ibnu Abu Laila adalah bahwa air mata itu cair dan bersih, maka ia serupa dengan air. Sedangkan para penganut madzhab ini berdalil dengan ayat yang disebutkan oleh penulis dan bahwa para sahabat kehabisan air dalam perjalanan mereka namun mereka memiliki lemak dan benda cair lainnya. Tidak ada satu riwayat pun dari mereka yang menyatakan

wudhu dibolehkan dengan benda selain air. Selain itu, pengqiyasan dengan air tidak sah, sebab air adalah kumpulan benda lembut dan tidak tersusun dari bagian-bagian yang dapat dipisahkan, sedangkan yang lainnya tidak demikian.

Pernyataan Al Ghazali dalam *Al Wasith* bahwa pembersihan hadats khusus dengan air didasarkan kepada kesepakatan ulama. Ini dapat diartikan bahwa perkataan Ibnu Abu Laila belum sampai kepadanya jika memang benar darinya. Sedangkan sanggahan Al Ashamm tidak perlu diperhitungkan. Aku telah berusaha menjelaskan keadaan diri Al Ashamm dalam *Tahdzib Al Asma'* dan *Tahdzib Al-Lughat.*

Ibnu Al Mundzir dalam *Al Isyraf* dan *Al Ijma'* berkata, "Para ulama sepakat bahwa tidak boleh wudhu dengan air bunga, pohon, burung, dan lainnya yang tidak dapat disebut sebagai air."

Ini sesuai dengan riwayat dari Al Ghazali.

Masalah:

Pertama: Bagaimanapun kondisi *nabidz* tidak boleh digunakan untuk bersuci menurut kami, baik itu terbuat dari madu, kurma, kismis, atau pun lainnya, dimasak maupun tidak. Jika mendidih dan memabukkan, maka ia dianggap najis dan haram diminum serta orang yang meminumnya dikenai sanksi hukum. Jika tidak mendidih, maka ia bersih dan tidak haram diminum namun tidak boleh digunakan untuk bersuci. Ini adalah pernyataan madzhab kami dan merupakan pendapat Malik, Ahmad, Abu Yusuf, dan mayoritas ulama.

Berkenaan dengan masalah ini, ada empat riwayat yang diriwayatkan dari Abu Hanifah, yaitu:

1. Dibolehkan wudhu menggunakan *nabidz* korma yang dimasak jika berada dalam perjalanan dan saat kehabisan air.
2. Boleh menggabungkan antara wudhu dengannya dan melakukan tayamum. Ini juga merupakan pendapat sahabatnya, Muhammad bin Al Hasan.
3. Dianjurkan menggabungkan antara keduanya.

4. Dia meralat pembolehan wudhu dengannya dan mengatakan hendaknya dia melakukan tayamum. Inilah yang menjadi pendapat madzhabnya yang permanen. Demikian yang disampaikan oleh Al Abdari. Diriwayatkan bahwa dia berkata, "Wudhu dengan *nabidz* korma telah dihapus."

Disampaikan dari Al Auza'i bahwa wudhu boleh dilakukan dengan semua jenis *nabidz*. At-Tirmidzi menyampaikan dari Sufyan bahwa wudhu boleh menggunakan *nabidz*.

Dalil yang digunakan oleh orang yang membolehkan adalah riwayat Syarik dari Abu Fazarah, dari Abu Zaid, *maula* (bekas budak) Amr bin Harits, dari Ibnu Mas'ud bahwa Nabi SAW bertanya kepadanya pada peristiwa *Lailatul Jinn*, *"Apakah di botolmu ada air?"* Ibnu Mas'ud menjawab, "Tidak, tapi yang ada *nabidz* korma." Beliau bersabda, *"Buah yang baik dan air yang bersih. Berwudhulah dengannya."*

Diriwayatkan dari Ali, Ibnu Abbas, dan lainnya bahwa terdapat beberapa riwayat *mauquf*. Para penganut madzhab kami berdalil dengan ayat, *"Namun kamu tidak mendapatkan air, maka bertayamumlah."*

Sebelumnya, telah dipaparkan relevansi ayat ini sebagai dalil. Siapa yang berwudhu dengan *nabidz*, maka dia telah meninggalkan yang diperintahkan. Mereka memiliki pertanyaan-pertanyaan lemah terkait ayat ini namun pertanyaan-pertanyaan itu tidak layak diperhitungkan. Dalil lainnya adalah hadits Abu Dzarr RA bahwa Nabi SAW bersabda,

اَلصَّعِيْدُ الطَّيِّبُ وُضُوْءُ الْمُسْلِمِ وَلَوْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِيْنَ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ.

"Tanah yang baik adalah wudhu muslim walaupun dia tidak mendapatkan air sepuluh tahun. Jika dia mendapatkan air, hendaknya dia membasuh kulitnya (badannya) dengan air itu."

Hadits *shahih* diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, dan An-Nasa'i dalam *Sunan*-nya, Al Hakim, dan Abu Abdullah Muhammad bin Al Bai' dalam *Al Mustadrak Ala Ash-Shahihain*.

Setelah meriwayatkan hadits ini, At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini hasan *shahih.*"

Sedangkan Al Hakim berkata, "Hadits ini *shahih.* Berdalil dengan ayat ini sebagaimana halnya berdalil dengan ayat tersebut."

Sementara itu dalil qiyas yang digunakan adalah, segala sesuatu yang tidak boleh digunakan untuk bersuci pada saat mukim, maka tidak diperbolehkan pula pada saat bepergian, seperti air bunga. Selain itu, karena ia adalah benda cair yang tidak boleh digunakan untuk wudhu saat ada air, oleh karena itu tidak diperbolehkan saat kehabisan air, seperti air buncis. Juga, karena ia merupakan minuman yang mengandung unsur yang menggoyahkan kesadaran, maka ia mirip dengan khamer, serta karena ia benda cair yang tidak dapat disebut sebagai air seperti cuka.

Jawaban yang ada kaitannya dengan sanggahan-sanggahan mereka yang kurang berdasar, yaitu bahwa hadits Ibnu Mas'ud *dha'if* menurut kesepakatan ulama hadits.

At-Tirmidzi dan lainnya berkata, "Mereka tidak meriwayatkannya kecuali Abu Zaid *maula* Ibnu Harits dan dia tidak dikenal, tidak diketahui jati dirinya dan tidak diketahui darinya selain hadits ini."

Disebutkan dalam *Shahih Muslim* dari Alqamah, dia berkata: Aku pernah bertanya kepada Ibnu Mas'ud, "Apakah salah seorang di antara kalian menyaksikan peristiwa *Lailatul Jinn* bersama Rasulullah SAW?" Dia menjawab, "Tidak ada, tetapi kami bersama Rasulullah SAW pada suatu malam ketika kami kehilangan beliau. Kami kemudian mencari beliau di lembah-lembah dan lorong-lorong jalan gunung, hingga kami mengatakan, beliau telah diculik atau dibunuh secara tersembunyi. Kami lalu melalui malam dengan malam terburuk yang dialami suatu kaum? Pada pagi harinya, tiba-tiba beliau tiba dari arah Hira. Kami berkata, 'Ya Rasulallah, kami kehilangan kamu lantas kami mencarimu namun kami tidak menemukanku hingga kami melalui malam itu dalam kondisi terburuk yang pernah dialami suatu kaum'. Beliau bersabda, *'Penyeru jin mendatangiku lantas aku pergi bersamanya'.* Beliau kemudian membacakan Al Qur`an kepada mereka. Setelah itu beliau mengajak kami pergi dan memperlihatkan kepada kami

bekas-bekas mereka serta bekas-bekas api mereka."

Dalam *Shahih Muslim* juga disebutkan hadits yang sama dari Alqamah, dari Abdullah, dia berkata, "Pada peristiwa *Lailatul Jinn*, aku tidak bersama Rasulullah SAW. Aku sangat berharap seandainya saat itu aku bersama beliau."

Berdasarkan kedua hadits ini di samping kesepakatan Al Hafizh terhadap lemahnya hadits tentang *nabidz*, maka dapat dinyatakan bahwa argumentasi mereka tidak benar.

Di samping itu, para penganut madzhab kami menjawab dengan empat jawaban, yaitu:

1. Itu adalah hadits yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Oleh karena itu, ia tidak dapat dijadikan sebagai dalil menurut Abu Hanifah.
2. Mereka mensyaratkan bagi sahnya wudhu dengan *nabidz* harus dalam kondisi bepergian. Karena saat itu Nabi SAW berada di jalan pegunungan Makkah sebagaimana yang telah kami paparkan.
3. Yang dimaksud dengan pernyataan "*nabidz*" adalah air yang mengalami proses fermentasi pada korma agar rasanya menjadi segar dan belum berubah. Ini adalah penakwilan yang cukup bagus, karena Nabi Muhammad SAW bersabda,

   تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُوْرٌ.

   "Buah yang baik dan air yang bersih."

   Nabi Muhammad SAW menyatakan dua barang yang tidak ada satu pun dari keduanya sebagai *nabidz*.

   Jika ada yang mengatakan, Ibnu Mas'ud menafikan air yang bersama bawaannya, dan menyatakan adanya *nabidz*. Kami menjawab, "Dia hanya menafikan air bersamanya yang dipersiapkan untuk bersuci, namun dia menyatakan bahwa dia membawa air hasil fermentasi korma yang dipersiapkan untuk minuman, memaknai pernyataan Nabi SAW dengan makna yang sebenarnya, serta penakwilan perkataan Ibnu Mas'ud lebih tepat daripada sebaliknya."

4. *Nabidz* yang dinyatakan dibawa oleh Ibnu Mas'ud itu tidak boleh digunakan untuk bersuci menurut mereka, karena air itu hasil rendaman bukan dimasak. Sebab, orang-orang Arab biasanya tidak memasaknya tetapi hanya menaruh sejumlah korma di dalamnya hingga rasanya menjadi manis lantas mereka meminumnya. Para penganut madzhab kami menyebutkan banyak jawaban selain yang telah kami paparkan. Namun jawaban-jawaban yang telah kami sampaikan ini sudah mencukupi.

Semua hadits dan atsar Ibnu Abbas dan dari Ali serta lainnya, lemah dan tidak dapat dijadikan sebagai dalil. Seandainya itu semua *shahih*, maka terdapat banyak jawabannya dan tidak perlu membuang waktu dengan menyebutkannya tanpa guna. Sikap yang baik dan proposional yang ditunjukkan oleh Al Imam Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Salimah Ath-Thahawi, imam para penganut madzhab Hanafi dalam hadits dan pembela mereka, dia mengatakan di bagian permulaan kitabnya, "Abu Hanifah dan Muhammad membolehkan wudhu dengan *nabidz* tidak lain karena bersandar pada hadits Ibnu Mas'ud namun tidak ada dasarnya. Maka, tidak ada gunanya membuat bahasan panjang dalam kitabku terkait hal ini."

Kedua: Kami telah menyampaikan bahwa menghilangkan najis tidak diperbolehkan, menurut kami dan mayoritas ulama, kecuali dengan air, cuka dan cairan yang sejenis. Di antara yang menukil ini darinya adalah Malik, Muhammad bin Al Hasan, Zufar, dan Ishak bin Rahawaih. Ini adalah riwayat yang paling *shahih* dari dua riwayat yang berasal dari Ahmad.

Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Daud berkata, "Boleh menghilangkan najis dari pakaian dan badan dengan semua cairan yang mengalir jika cairan ini dapat digunakan untuk mencuci kemudian diperas, seperti cuka dan air bunga. Namun tidak boleh menggunakan lemak dan kuah."

Diriwayatkan dari Abu Yusuf bahwa ada satu riwayat yang menyatakan bahwa tidak boleh menghilangkan najis dari badan kecuali dengan air.

Mereka berdalil dengan hadits Aisyah RA yang menyatakan, "Salah seorang di antara kami hanya memiliki satu pakaian yang juga dikenakannya

saat mengalami haid. Jika pakaiannya terkena darah, dia membasahinya dengan air liurnya lantas menghilangkannya dengan kukunya." (HR Al Bukhari)

Diriwayatkan dari Muhammad bin Ibrahim, dari seorang ibu, dari seorang anak Ibrahim bin Abdurrahman bin Auf, dari Ummu Salamah RA bahwa dia berkata: Aku pernah bertanya, "Ya Rasulullah, aku seorang perempuan yang memperpanjang kainku bagian belakang, lalu aku menariknya ke tempat yang kotor." Rasulullah SAW bersabda, *"Ia dibersihkan oleh yang setelahnya* (debu atau lainnya). " (HR Abu Daud, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah)

Sisi yang dijadikan sebagai argumentasi adalah bahwa itu merupakan pembersihan dengan benda selain air, maka ini menunjukkan tidak adanya pensyaratan air. Dalil lainnya adalah hadits Abu Sa'id Al Khudri RA bahwa Nabi SAW bersabda,

إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ فَلْيَنْظُرْ، فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَذَرًا أَوْ أَذًى فَلْيَمْسَحْهُ، وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا.

"Jika salah seorang di antara kalian datang ke masjid, maka dia hendaknya memperhatikan, jika melihat pada kedua sandalnya kotoran atau benda yang mengganggu, maka dia hendaknya menggosoknya, dan dia dapat menggunakannya untuk shalat." (HR Abu Daud dengan sanad *shahih*)

Dalil lainnya adalah hadits Abu Hurairah dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda,

إِذَا وَطِئَ أَحَدُكُمْ بِنَعْلِهِ ٱلأَذَى، فَإِنَّ التُّرَابَ لَهُ طَهُورٌ.

"Jika salah seorang di antara kamu menginjak kotoran dengan sandalnya, maka tanah adalah alat untuk membersihkannya." (HR Abu Daud)

Indikasi dalil dari dua hadits ini seperti sebelumnya.

Mereka juga menyebutkan hadits-hadits yang tidak relevan untuk

dijadikan sebagai dalil. Seperti hadits,

إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَاغْسِلُوهُ.

"Jika anjing menjilati wadah salah seorang di antara kalian, maka kalian hendaknya membasuhnya."

Dengan benda apa pun dia membasuhnya, maka dapat dinyatakan dia telah membasuhnya.

Para ulama berkata, "Karena ia cair dan bersih, maka ia serupa dengan air, dan karena najis itu adalah wujud yang harus dihilangkan ketika ibadah, maka dibolehkan menghilangkannya tanpa dengan air, seperti minyak wangi dari pakaian orang yang melakukan ihram.

Ini mereka jadikan sebagai landasan. Karena hukumnya berkaitan dengan wujud najis, maka hukum itu akan hilang seiring dengan hilangnya najis. Selain itu, karena yang dimaksudkan adalah menghilangkan wujudnya, maka cuka lebih dapat menghilangkannya. Juga karena jika khamer berubah menjadi cuka, maka ia menjadi suci dan dapat membersihkan wadah khamer dan apa-apa yang tidak dapat dibersihkan kecuali dengan cuka. Hal itu pun dikarenakan ia adalah najis, maka tidak tentu hanya dapat dibersihkan dengan air seperti najis tinja, dan karena jika kucing makan tikus kemudian menjilat tempat air, maka tidak membuatnya menjadi najis, maka ini menunjukkan bahwa liurnya membersihkan mulutnya."

Para penganut madzhab kami berdalil dengan firman Allah SWT,

وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾

"Dan Kami turunkan dari langit air yang sangat bersih." (Qs. Al Furqaan [25]: 48)

وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ

"Dan Allah menurunkan kepadamu hujan dari langit untuk mensucikan kamu dengan hujan itu." (Qs. Al Anfaal [8]: 11)

Allah SWT menyebutkan air itu sebagai anugerah. Seandainya dapat

dilakukan dengan selain air, maka itu bukan sebagai anugerah. Dalil lainnya adalah hadits Asma' yang sudah disampaikan dan telah dijelaskan sebelum ini terkait dengan indikasi dalilnya. Alasan lainnya adalah, karena tidak ada riwayat dari Nabi Muhammad SAW yang menjelaskan penghilangan najis bukan dengan air, sementara riwayat yang ada adalah menghilangkan najis dengan air. Juga tidak ada dalil yang valid dan tegas terkait dibolehkannya menghilangkan najis dengan benda selain air. Oleh karena itu, harus dikhususkan dengan air.

Selain itu, seandainya dibolehkan dengan benda selain air, maka beliau menjelaskan satu kali atau lebih agar pembolehannya diketahui sebagaimana yang beliau lakukan dalam perkara lainnya. Juga, karena ia adalah bersuci terkait ketentuan syariat, maka tidak dibolehkan dengan cuka seperti wudhu, dan karena hukum najis lebih berat daripada hukum hadats. Dalilnya, tayamum dibolehkan dari hadats sementara dari najis tidak dibolehkan.

Seandainya terdapat air yang mencukupi untuk salah satu dari hadats dan najis, maka yang dibasuh adalah najis, sedangkan air yang sudah digunakan untuk membasuh najis menjadi najis menurut Abu Hanifah. Demikian pula menurut kami, jika air itu terpisah dan tidak membersihkan tempat najis berdasarkan pendapat yang lebih tepat, maka air yang digunakan untuk menghilangkan hadats masih suci menurut kami. Demikian pula menurut pendapat yang paling *shahih* dari Abu Hanifah.

Jika wudhu tidak boleh dengan benda selain air, maka najis yang lebih berat dari wudhu lebih diutamakan lagi (lebih tidak boleh dengan benda selain air).

Menjawab dalil dan argumentasi yang mereka gunakan, beberapa ulama telah mengemukakan sanggahannya, diantaranya:

1. Hadits Aisyah, jawabannya disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dan lainnya bahwa darah yang sedikit seperti ini tidak wajib dihilangkan, bahkan shalat dengannya sah dan dimaklumi. Selain itu, Aisyah pun tidak menyangkal pembersihan dan pencuciannya dapat dilakukan dengan air liur. Maka dari itu, dia tidak mengatakan, kami membasuhnya dengan air liur, tetapi maksudnya adalah menghilangkan wujudnya

lantaran tidak sedap dipandang. Tempatnya tetap najis seperti semula, tetapi ini dimaklumi karena jumlahnya sangat sedikit. Ini adalah jawaban atas pandangan kalangan yang menerapkan bahwa perkataan sahabat kami melakukan sesuatu, maka perkataannya ini dianggap *marfu'* (terkait dengan ketentuan Nabi Muhammad SAW) meskipun dia tidak mengaitkannya dengan masa Rasulullah SAW.

Sedangkan orang yang mensyaratkan harus ada pengaitan, maka menurutnya, ini tidak *marfu'*, tapi *mauquf*. Selain itu, perlu ada penjelasan lanjutan terkait dengan perkataan sahabat apakah berlaku secara luas atau tidak? Apakah perkataan sahabat itu dapat dijadikan sebagai dalil dalam dua kondisi tersebut atau tidak? Semua ini masih diperdebatkan sebagaimana yang telah kami paparkan secara jelas di bagian awal penjelasan ini.

2. Hadits Ummu Salamah, jawabannya dari dua segi, yaitu:
   a. Hadits ini *dha'if*, karena ibu dari anak Ibrahim itu tidak dikenal.
   b. Yang dimaksud dengan kotoran dalam hadits tersebut adalah najis kering, dan yang dimaksud dengan ia dibersihkan oleh yang setelahnya adalah, begitu pakaiannya terseret ke tempat lain setelahnya, maka najis yang kering dan menempel pada pakaiannya itu hilang tersapu debu. Demikianlah jawaban yang disampaikan oleh para penganut madzhab kami dan lainnya.

Asy-Syaikh Abu Hamid dalam penjelasannya berkata, "Penakwilan ini didukung kesepakatan ulama bahwa jika dia menyeret pakaiannya pada najis yang basah lantas mengenai pakaiannya, maka pakaiannya dianggap tidak bersih hanya dengan diseret ke tempat yang bersih. Kesepakatan ulama dalam hal ini juga dinukil oleh Abu Sulaiman Al Khaththabi. Al Khaththabi dalam nukilannya mengatakan, takwil ini dari para pendahulu, Abdullah Malik, Asy-Syafi'i, dan Ahmad."[120]

---

[120] Masing-masing dari para ulama terkemuka itu memiliki julukan Abdullah, maka benarlah perkataannya, dari para pendahulu Abdullah (ط).

3. Hadits Abu Sa'id, dalam masalah ini kami mengatakan ada dua pendapat (*qaulani*), yaitu:

   a. Pendapat lama (*qaul qadim*) menyatakan bahwa mengusap bagian bawah sepatu yang tertempel najis, dianggap sudah cukup dan dibolehkan mengerjakan shalat dengan sepatu itu. Itu adalah najis yang dimaklumi atau dimaafkan.

   b. Pendapat baru (*qaul jadid*) menyatakan bahwa itu tidak cukup. Atas dasar jawaban ini, maka kotoran tersebut dimaksudkan sebagai benda yang dianggap kotor namun bersih seperti ingus dan lainnya yang dianggap bersih atau diragukan.

4. Hadits Abu Hurairah, diriwayatkan oleh Abu Daud dari beberapa jalur periwayatan yang semuanya *dha'if*. Seandainya *shahih*, maka dapat disanggah dengan jawaban sebagaimana yang telah dipaparkan sebelum ini.

5. Hadits yang berbunyi, *"Jika anjing menjilat ..."* maka basuhan yang dimaksud dalam hadits ini dan hadits-hadits mutlak lainnya adalah basuhan dengan air, karena inilah yang lazim diketahui dan sudah terbiasa ditangkap oleh pemahaman secara mutlak.

   Para penganut madzhab kami berkata, "Tidak dikenal dalam istilah bahasa, membasuh dengan benda selain air. Jika mereka mengqiyaskan dengan air, maka qiyas ini tidak benar, karena ia dapat menghilangkan hadats. Berbeda dengan benda cair, karena ia dapat dihilangkan dengan lemak dan kuah."

6. Pengqiyasan mereka dengan minyak wangi tidak dapat diterima lantaran dua hal, yaitu:

   a. Menghilangkan minyak wangi dan membasuhnya tidak wajib, tapi yang wajib adalah menghilangkan dan melenyapkan baunya. Alasannya adalah jika minyak wangi itu dilumuri tanah atau dibasuh dengan lemak, maka itu sudah cukup.

   b. Najis lebih mirip dengan menghilangkan hadats daripada dengan menghilangkan minyak wangi. Oleh karena itu, mengaitkan bersuci

dengan bersuci lebih layak.

7. Pernyataan mereka yang berbunyi, "Hukumnya berkaitan dengan wujud najis, maka hukumnya hilang seiring dengan hilangnya najis, ini bukan sebagai kepastian, dan dapat gugur bila daging bangkai terjatuh ke dalam air sedikit lantas membuatnya menjadi najis. Sedangkan pernyataan mereka yang berbunyi, "Cuka lebih tepat untuk dapat menghilangkan," tidak dapat diterima karena air memiliki kelembutan dan kehalusan yang tidak dimiliki cuka dan lainnya. Seandainya yang mereka katakan *shahih*, maka menghilangkan najis dengan cuka lebih utama (daripada dengan air). Kami juga sepakat dengan pendapat yang mengatakan sebaliknya.

9. Pernyataan mereka yang berbunyi, "Tong khamer dapat dibersihkan dengan cuka," tidak benar, tapi bekas khamer itu dapat dibersihkan lantaran larut dengan cuka karena darurat. Seandainya cuka dapat membersihkannya, maka cuka menjadi najis, karena jika benda cair digunakan untuk membersihkan najis, maka cairan itu pun menjadi najis, menurut mereka. Selain itu, karena jika cuka membersihkan, maka tentunya ia bersih dengan sendirinya terlebih dahulu. Seandainya demikian adanya, maka cuka tidak dapat membersihkan hanya lantaran berada di tempat yang najis.

   Adapun kenajisan tinja, jika dibersihkan dengan sejumlah batu maka yang tersisa dimaklumi karena darurat. Itu adalah keringanan dan ada ketentuan syariatnya.

   Tidak ada perbedaan pendapat terkait dengan tempat itu masih najis. Maka dari itu, jika tinja terbenam di air yang sedikit, maka ia membuat air tersebut najis. Jadi, pembersihan najis tidak dapat dilakukan dengan benda selain air.

10. Masalah kucing, para penganut madzhab kami memiliki tiga pendapat yang akan disebutkan setelah ini. Jika kita mengatakan barang yang dijilatnya bersih, maka itu bukan lantaran kebersihan mulutnya dengan air liurnya, tetapi karena tidak dapat dihindarkan. Oleh karena itu, hal itu dimaklumi seperti bekas tinja yang dibersihkan dengan sejumlah

batu.

Orang yang menelaah kitab ini hendaknya tidak bosan lantaran panjangnya pembahasan beberapa masalah. Sebab, *insya Allah* pembahasan masalah-masalah itu akan disertai dengan sejumlah pelajaran dan pemantapan beberapa kaidah. Selain itu, penyampaikan berbagai pandangan ulama, dalil-dalilnya, dan jawaban-jawabannya, terdapat beberapa pelajaran penting dan berharga. Berbagai permasalahan pun menjadi terang, dan pandangan-pandangan pun disampaikan dengan jelas, dan orang yang mencermatinya dapat melatih diri dengan soal jawab, pikirannya menjadi terasah dan memiliki keistimewaan di antara orang-orang cerdik dan mereka yang berpengetahuan luas, serta dapat mengenali mana hadits-hadits *shahih* dan mana hadits-hadits *dha'if*, mana dalil-dalil yang kuat dan mana dalil-dalil yang tidak kuat, diperkuat dengan penggabungan di antara hadits-hadits yang diduga mengandung kontradiksi. Setelah itu, yang tampak baginya hanyalah individu-individu yang memiliki keistimewaan tersendiri.

Ketiga: Di bagian awal *Mukhtashar Al Muzani*, Asy-Syafi'i berkata, "Benda selain air seperti air bunga, pohon, atau keringat, tidak boleh digunakan untuk bersuci."

Para penganut madzhab kami berbeda pendapat terkait dengan harakat pada pernyataannya yang berbunyi, "*araq* (keringat)." Ada yang berpendapat, kata tersebut disebutkan dengan harakat fathah pada huruf *ain* dan *ra*` yakni *araq al hayawaan* (keringat hewan). Pendapat lain mengatakan, disebutkan dengan harakat fathah pada huruf *ain* dan sukun pada huruf *ra*`. Maknanya adalah, cairan yang didapatkan dari perut kecil onta. Asy-Syafi'i memaparkan hal ini dalam *Al Umm*.

Selain itu, ada yang berpendapat, kata tersebut diungkapkan dengan harakat kasrah pada huruf *ain* dan sukun pada huruf *ra*'. Maksudnya adalah, getah pohon atau yang diperas. Pendapat pertama dalam hal ini lebih *shahih*, dan pendapat ketiga lemah, karena ia dikaitkan dengan pohon. Sedangkan

pendapat kedua cukup jauh ketidakrelevanannya, karena ia najis yang sudah cukup jelas dilarang menggunakannya untuk bersuci. Oleh karena itu, tidak perlu dijelaskan.

Keempat: Jika seseorang mendidihkan cairan dan lantaran mendidih ini menimbulkan asap yang mengandung uap, maka ini tidak lagi suci, tanpa ada perbedaan pendapat, seperti minuman keras. Seandainya ia mendidihkan air mutlak hingga menyebabkan timbulnya uap, maka menurut penulis *Al Bahr*, sebagian penganut madzhab kami di Khurasan mengatakan, "Dari redaksi Asy-Syafi'i dapat dipahami bahwa tidak boleh bersuci dengan air itu, karena ia adalah uap."

Ar-Rabbani berkata, "Menurutku, ini tidak benar, karena uap air sebenarnya adalah air namun berkurang sesuai kadar uapnya. Oleh karena itu, ia tetap sebagai air mutlak yang boleh digunakan untuk bersuci."

Menurutku (An-Nawawi): Pendapat yang paling *shahih* adalah dibolehkan bersuci dengannya. *Wallahu a'lam.*

7. Asy-Syirazi berkata, "Jika air mutlak tercukupi kadarnya dengan cairan lain dimana untuk dapat dinyatakan suci dibutuhkan lima *rithl*[121] air mutlak namun dia memiliki empat *rithl*, lantas jumlah ini dicukupi dengan cairan lain yang tidak membuatnya berubah, seperti air bunga dan baunya menjadi hilang, maka dalam hal ini ada dua pendapat. a. Abu Ali Ath-Thabari berkata, 'Tidak boleh digunakan untuk wudhu, karena wudhu disempurnakan dengan air dan cairan lain. Oleh karena itu, ini seperti kasus jika seseorang membasuh sebagian anggota badannya dengan air kemudian dia membasuh sebagian yang lain dengan cairan tersebut'. b. Di antara penganut

---

[121] *Rithl* adalah satuan ukuran berat yang digunakan untuk menakar emas atau perak. *Rithl Iraqi* sama dengan 407,5 gram untuk benda selain perak. Jika bendanya adalah perak maka sama dengan 1428,4 gram.

Lih. *Mu'jam Lughah Al Fuqaha'*, entri: *ar-rithl*.

madzhab kami ada yang berpendapat, itu dibolehkan, karena cairan itu telah larut dalam air. Oleh karena itu, ia menjadi seperti halnya itu dituangkan ke dalam air yang kadarnya mencukupi."

Selanjutnya penulis mengatakan dalam permulaan bab kedua,[122] "Jika sesuatu yang suci bercampur dengan air dan tidak menyebabkannya berubah karena sesuatu itu sedikit, maka tidak dilarang untuk digunakan bersuci. Karena air tersebut tetap pada kondisinya sebagai air mutlak. Jika tidak berubah karena sesuatu itu memiliki kesamaan dengan air dalam rasa, warna, dan bau, seperti air bunga yang telah sirna baunya, dalam hal ini ada dua pandangan, yaitu:

1. Jika yang dominan adalah air, maka boleh digunakan untuk bersuci. Karena ia masih tetap menjadi air mutlak. Jika yang dominan adalah cairan yang mencampuri air, maka tidak boleh bersuci dengannya karena sebutan air mutlak telah hilang darinya.
2. Jika itu dengan kadar yang seandainya berbeda dengan air dalam sifat-sifatnya tidak merubahnya, maka tidak dilarang untuk bersuci. Jika itu dengan kadar yang seandainya berbeda dengan air yang membuatnya berubah, maka ia dilarang untuk bersuci. Karena begitu air tidak berubah dengan sendirinya, maka ia dianggap ada sesuatu yang merubahnya. Seperti Anda mengatakan terkait dengan kejahatan yang tidak mencapai sanksi denda tertentu lantaran tidak mungkin ketentuan dibuat untuk dia sendiri, maka kejahatannya dianggap sebagaimana yang dilakukan oleh budak.

Penjelasan:

Perlu diketahui, masalah pertama termasuk hal yang sulit dalam *Al Muhadzdzab.* Ia adalah masalah pertama yang mereka sebutkan dalam persoalan-persoalan yang ditemuinya. Letak kesulitannya adalah antara ia

---

[122] Ungkapan ini kutipan dari awal bab berikutnya yang disampaikannya dengan menghapus kutipan ini darinya. (ط)

dengan masalah setelahnya di awal bab kedua memiliki kemiripan seperti yang Anda lihat. Mereka menjawab bahwa masalah pertama adalah sub masalah dari masalah kedua. Oleh karena itu, penulis sebaiknya menyampaikan masalah kedua terlebih dahulu.

Kesimpulan dari ketentuan hukum madzhab ini adalah, cairan yang bercampur dengan air jika cairan itu sedikit maka boleh digunakan untuk bersuci, jika tidak sedikit maka tidak boleh digunakan untuk bersuci. Tentang apa dapat diketahui kadar banyak dan sedikit, maka perlu diperhatikan, jika memiliki perbedaan dengan air dalam beberapa sifatnya, maka yang dijadikan acuan adalah:

1. Perubahan sifat. Jika dapat merubah air, berarti cairan itu banyak, dan jika tidak merubahnya maka cairan itu sedikit. Inilah masalah pertama dari bab kedua. Hal ini sudah menjadi kesepakatan ulama. Jika memiliki kesesuaian dengan air dalam sifat-sifatnya, lantas apa yang dijadikan acuan untuk mengetahui banyak dan sedikit? Dua pandangan tersebut dalam kitab ini pada masalah kedua yang paling *shahih* dari keduanya adalah dengan mempertimbangkan bahwa ia berbeda dengan air dalam sifat-sifatnya, seperti yang akan kami jelaskan *insya Allah*. Demikian pendapat yang *shahih* menurut mayoritas ulama Khurasan dan inilah pendapat yang dipilih madzhab ini.

   Di antara ulama yang menyatakannya *shahih* adalah Al Baghawi, Ar-Rafi'i, Al Qadhi Husain bin Muhammad, Abu Al Qasim Abdurrahman bin Muhammad bin Ahmad bin Furan Al Faurani, penulis *Al Ibanah,* Imam Al Haramain, Al Ghazali, dan lainnya.

2. Beratnya. Jika air lebih berat, maka ia boleh digunakan untuk bersuci. Jika cairan yang lebih berat atau sama, maka tidak boleh digunakan untuk bersuci. Ini *shahih* menurut penulis *Al Bayan* dan sebagian ulama Irak, Al Mawardi menegaskannya dalam *Al Majmu'*, Abu Al Hasan Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Al Qasim Al Mahamili dalam *At-Tajrid*, Abu Ali Al Bandaniji, dan madzhab pertama.

Seandainya air *musta'mal* (yang sudah digunakan) bercampur dengan air mutlak, maka dalam hal ini ada dua jalur pendapat dan yang paling *shahih*

di antara keduanya adalah:

a. Ia seperti zat cair. Kemudian dalam hal ini pun terdapat dua pandangan. Inilah yang ditegaskan oleh mayoritas ulama seperti Al Qadhi Abu Ath-Thayyib Thahir bin Abdullah. Sedangkan Ar-Rafi'i dan lainnya menilainya *shahih*.

b. Yang dijadikan acuan adalah beratnya. Pendapat ini ditegaskan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dan Abu Nashr Abd As-Sayyid bin Muhammad bin Abdul Wahid, penulis *Asy-Syamil* yang dikenal dengan nama Ibnu Ash-Shabbagh.

Kemudian begitu kami menetapkan kadar cairan yang sedikit bisa lantaran ia tidak merubah air walaupun ia berbeda dengan air. Selain itu, bisa jadi lantaran beratnya yang minim berdasarkan satu pandangan, serta bisa jadi lantaran ia tidak merubahnya lantaran dinyatakan ada perbedaan menurut pendapat yang paling *shahih*. Oleh karena itu, ia boleh digunakan untuk berwudhu. Tapi apakah boleh digunakan seluruhnya? Atau harus menyisakan sesuai kadar cairan itu? Dalam hal ini terdapat dua pandangan yang disebutkan oleh penulis di akhir bab pertama sebagai pendapat Abu Ali Ath-Thabari dan pendapat lainnya. Yang *shahih* dari keduanya adalah pandangan mayoritas ulama yang membolehkan menggunakan seluruhnya berdasarkan dalil yang telah disebutkan oleh penulis. Ini adalah pendapat mayoritas penganut madzhab kami terdahulu.

Namun mayoritas ulama sepakat untuk menyalahkan pendapat Abu Ali. Imam Al Haramain pun menukil penilaian yang sama dari ulama Irak. Demikian pula hal ini terdapat dalam kitab-kitab mereka. Ar-Rafi'i menukil bahwa para penganut madzhab kami setuju bahwa Abu Ali telah melakukan kekeliruan. Akan tetapi ada riwayat yang menyimpang dari para penganut madzhab kami, bahwa Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini menyatakan pendapat Abu Ali *shahih*. Al Mawardi juga menukil bahwa sejumlah kalangan sepakat dengan Abu Ali, dan bahwa mayoritas ulama tidak sependapat dengannya.

Ketentuan dalam pendapat Abu Ali adalah jika air mencapai kadar tertentu yang cukup digunakan untuk bersuci, maka bersucinya sah, baik itu

digunakan seluruhnya maupun menyisakan sesuai kadar cairan yang bercampur dengannya. Jika air itu tidak mencukupi untuk bersuci kecuali dengan cairan tersebut, maka harus menyisakan sesuai kadar cairan. Berdasarkan pandangannya ini, jika dalam kasus orang yang junub membutuhkan sepuluh *rithl* sementara air yang dia memiliki hanya sembilan *rithl* air, lantas dia menuangkan satu liter cairan ke dalamnya, maka kami mengatakan, acuannya adalah kadar beratnya —jika dia mandi dengan seluruh air tersebut—, maka itu tidak sah. Namun jika dia berwudhu dengan seluruh air lantaran hadats, maka hal ini dibolehkan.

Para penganut madzhab kami berkata, "Yang dikatakannya ini jelas tidak tepat dan sebagai penilaian yang tidak berdasar. Sebab, jika demikian lantas apa bedanya antara menuangkannya pada air yang mencukupi dengan yang tidak mencukupi? Inilah yang disanggah oleh penulis dengan perkataannya seperti halnya jika itu dituangkan ke dalam air yang mencukupinya."

Perlu diketahui, ungkapan penulis dalam nukilan pendapat Abu Ali Ath-Thabari kurang dan mengesankan adanya perbedaan maksud. Sebab, secara tekstual dapat diartikan bahwa dia mengatakan tidak boleh berwudhu secara mutlak. Padahal maksudnya tidak demikian, tapi pandangannya adalah bahwa dibolehkan menggunakannya sebatas kadar air, tanpa keraguan. Penjelasan selengkapnya pada apa yang telah kami sampaikan termasuk ketentuannya. Demikianlah yang ditegaskan oleh para penganut madzhab kami dalam riwayat mereka darinya. Seandainya penulis menukilnya sebagaimana yang dinukil oleh para penganut madzhab kami pada apa yang telah kami sampaikan, maka ini lebih layak dan lebih tepat.

Selanjutnya, yang dimaksud dengan pernyataan mereka yang berbunyi, "Tidak mencukupinya" adalah untuk bersuci yang diwajibkan yaitu sekali sekali. Ini ditegaskan oleh Al Faurani dan Al Baghawi serta lainnya.

Imam Al Haramain berkata, "Seandainya air mencukupi untuk wajah dan dua tangan namun kurang untuk dua kakinya lantas dia mencampurnya dengan cairan tersebut, maka basuhan wajah dan dua tangan sah. Sedangkan dua kakinya masih diperselisihkan antara Abu Ali dan mayoritas ulama. Seandainya itu mencukupi wudhunya saja, maka wudhunya yang dilaksanakan

dengannya dianggap sah. Jika tersisa sebagian, maka dalam penggunaannya untuk bersuci yang lain terdapat perbedaan pendapat.

Ar-Rafi'i menyampaikan pandangannya bahwa dia harus menyisakan sesuai kadar cairan meskipun air itu mencukupi. Ini adalah pandangan yang aneh. Jika berpegang pada pendapat madzhab ini, yaitu dibolehkan menggunakan seluruhnya namun air itu tidak mencukupi dan dia memiliki cairan yang mencukupinya, maka dia harus mencukupinya. Pandangan ini disampaikan oleh Ar-Rafi'i dan ini adalah pandangan terkait yang bagus. Bentuknya adalah harga cairan tidak boleh melebihi harga air. Jika melebihi, maka dia tidak diharuskan sebagaimana halnya dia tidak harus membeli air dengan harga yang lebih mahal dari harga yang berlaku.

Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dalam kitabnya *Al Furuq* kaitannya dengan pendapat Abu Ali berkata, "Seandainya dia membawa air yang mencukupi untuk dua kali wudhu namun ada satu anggota badan yang tidak bisa dibasuh, lantas dia menyempurnakan wudhunya dengan cairan, maka shalatnya sah dengan kedua wudhu tersebut. Dia membedakan antara ini dengan kasus jika air tidak cukup anggota-anggota badannya satu kali, maka penyempurnaannya adalah dengan keyakinannya menggunakan cairan dalam bersuci tertentu. Keyakinannya di sini pada salah satu dari dua kali bersuci bukan dengan wujudnya. *Wallahu a'lam.*"

Masalah:

Pertama: Jika kami mengatakan tentang pendapat yang paling *shahih* mengenai cairan yang mencampuri bahwa acuannya adalah perhitungan kadarnya dengan lainnya, maka yang dijadikan acuan adalah sifat yang paling pertengahan dan perbedaan yang paling pertengahan, bukan yang paling tinggi dan bukan yang paling terendah. Hal ini disepakati oleh para ulama kecuali Ar-Ruyani, sebab dia mengatakan, yang dijadikan acuan adalah yang lebih serupa dengan cairan yang mencampuri. Jika cairan najis tertuang pada air dua *qullah*[123] lebih dan memiliki kesesuaian dengan air pada sifat-sifatnya

---

[123] *Qullah* adalah ukuran yang digunakan untuk mengukur debit air. Satu *qullah* = 160,5 liter air.

seperti air kencing dan baunya menjadi hilang. Maka, yang dijadikan acuan adalah bahwa ia dinyatakan berbeda, tanpa ada perbedaan pendapat dalam hal ini, dan tidak perlu mempertimbangkan beratnya, namun yang dijadikan acuan di sini adalah sifat yang paling berat dan paling kuat perbedaannya, tanpa ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Ini disebabkan beratnya perkara najis. Demikianlah yang ditegaskan oleh para penganut madzhab ini dan mereka menyepakatinya.

Kedua: Abu Ali Ath-Thabari tersebut bernama asli Al Hasan bin Al Qasim Ath-Thabari. Ia dinisbahkan ke negeri Thabaristan. Demikian pula Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dinisbahkan ke negeri Thabaristan.[124] Abu Ali Ath-Thabari mendalami fikih pada Ibnu Abu Hurairah, dan menulis banyak kitab di antaranya *Al Ifshah* dan *Ushul Al Fiqih wa Al Jadal.*

Dalam kitabnya *Ath-Thabaqat,* Asy-Syirazi berkata, "Dia menulis *Al Muharrar fi An-Nazhar* yang merupakan karya tulis pertamanya yang berkaitan dengan perbedaan pendapat. Dia belajar di Baghdad dan wafat pada tahun 350 H."

---

[124] Penisbatan ke negeri Thabaristan menjadi Thabari dan penisbahan ke negeri Thabriyyah menjadi Thabrani (ط).

بَابُ مَا يُفْسِدُ الْمَاءَ مِنَ الطَّاهِرَاتِ وَمَا لَا يُفْسِدُهُ

Bab: Benda-benda Suci yang Merusak Air dan yang Tidak Merusak Air

1. Asy-Syirazi berkata, "Jika sesuatu yang hukumnya suci bercampur dengan air ..., maka acuannya sebagaimana kasus kejahatan terhadap budak."[125]

Penjelasan:

Dua masalah ini telah dipaparkan sebelumnya di akhir bab pertama dengan penjelasan secukupnya. Para pakar bahasa Arab mengatakan, kata الْفَسَادُ (rusak) adalah lawan kata dari الاِسْتِقَامَةُ (istiqamah). Kata ini dibentuk dari kata فَسَدَ الشَّيْءُ–يَفْسُدُ–فَسَادًا–فُسُوْدًا (dia merusak sesuatu).

2. Asy-Syirazi berkata, "Jika salah satu sifat air berubah seperti rasa, warna, atau baunya, maka harus dicermati; jika hal itu termasuk benda yang tidak mungkin dihindari seperti lumut, garam, zat kapur, dan lainnya yang dialiri air, maka boleh digunakan untuk wudhu, karena tidak mungkin menghindarkan air dari benda-benda tersebut sehingga hal itu dimaklumi sebagaimana halnya status hukum najis yang sedikit

---

[125] Ungkapan kandungan kitab ini telah dipaparkan sebelum ini, maka tidak perlu mengulanginya. Lihat bahasan sebelum ini. Pemberi penjelasan buku ini mengatakan, kemudian penulis mengatakan di permulaan bab kedua (ط).

dan gerakan di luar shalat sekadarnya. Jika itu termasuk benda yang mungkin dapat dihindari,[126] maka harus dicermati; jika itu berupa garam yang terbentuk dari air, maka tidak dilarang bersuci dengannya, karena pada asalnya ia adalah air, sehingga dalam hal ini ia seperti salju bila telah larut di dalamnya. Jika itu berupa tanah yang diletakkan di dalam air, maka ia tidak berpengaruh, karena ia memiliki kesesuaian dengan air dalam membersihkan. Oleh karena itu, hukumnya seperti halnya jika ada benda lain yang dituangkan ke dalam air lantas merubahnya. Jika itu berupa sesuatu selain benda-benda tersebut, seperti kunyit, korma, tepung, garam gunung, dan lumut, yang seandainya jika diambil, ditumbuk, lantas ditaruh di dalamnya, dan lainnya yang tidak diperlukan air, maka air tersebut tidak boleh digunakan untuk wudhu. Karena sebutan sebagai air mutlak telah hilang darinya lantaran bercampur dengan benda yang tidak membersihkan, dan air pun tidak membutuhkannya. Oleh karena itu, tidak boleh berwudhu dengannya seperti halnya air daging dan buncis."

Penjelasan:

Ungkapan penulis, "Jika air berubah lantaran benda yang tidak dapat dihindarkan dari air, maka boleh berwudhu dengannya," ini adalah pendapat yang telah disepakati ulama. Alasannya adalah karena benda-benda tersebut tidak mungkin dapat dihindarkan dari air. Seandainya dia mengatakan, boleh bersuci dengannya, maka ini lebih luas cakupannya dan lebih tepat. Tetapi sudah lazim diketahui bahwa tidak ada perbedaan antara wudhu dengan macam-macam bersuci lainnya dalam hal ini, dan di antara itu semua yang tidak dilarang untuk berwudhu maka bersuci yang lainnya pun tidak dilarang menggunakannya.

"Jika itu berupa garam yang terbentuk dari air, maka tidak dilarang bersuci dengannya." Kemudian penulis menyebutkan tentang garam gunung, bahwa ia dapat menyebabkan hilangnya kesucian air. Pandangan ini adalah salah satu pandangan dari tiga pandangan para penganut madzhab kami di

---

[126] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Dan jika itu termasuk yang dimungkinkan dapat menjaga air darinya." (ط).

Khurasan, yaitu:

1. Inilah pandangan yang paling *shahih* menurut mayoritas ulama dan ini pula yang ditegaskan oleh mayoritas ulama Irak.
2. Dua jenis garam itu menghilang sifat kesucian air.
3. Keduanya tidak menghilangkan sifat kesucian air. Di antara ulama Irak yang menyebutkan perbedaan pendapat terkait cairan ini adalah Al Mawardi dan Ad-Darimi.

Di antara ulama yang menyebutkan tentang garam gunung adalah Al Faurani, Al Ghazali, dan Ar-Ruyani. Al Faurani menukil bahwa pendapat yang dianut Al Qaffal adalah keduanya tidak menghilangkan sifat kesucian air. Aku telah memaparkan ini tidak lain karena aku melihat sejumlah ulama terkemuka memungkiri adanya perbedaan pendapat terkait dengan garam gunung dan menyatakan hanya Al Ghazali yang memiliki pendapat demikian dan seakan-akan dia terpengaruhi pendapat Imam Al Haramain; garam gunung ditegaskan dapat menghilangkan sifat kesucian air. Siapa yang menduga adanya perbedaan pendapat dalam hal ini, maka dia telah melakukan kekeliruan.

"Jika itu berupa tanah yang ditaruh di dalamnya dengan sengaja,[127] maka itu tidak berpengaruh," ini adalah pendapat yang *shahih* dan yang ditegaskan oleh mayoritas ulama Irak dan menurut ulama Khurasan *shahih*. Mereka menyebutkan satu pandangan bahwa garam gunung menghilangkan sifat kesucian. Sedangkan Al Mawardi menyampaikannya sebagai satu pendapat dari ulama Irak.

"Karena tanah memiliki kesesuaian dengan air dalam hal menyucikan," begitu pula yang dikatakan oleh mayoritas ulama. Namun Imam Al Haramain memungkiri bila ini merupakan pendapat mereka. Dia berkata, "Ini merupakan pendapat yang lemah meskipun disampaikan oleh sejumlah kalangan. Sebab, tanah tidak menyucikan, tetapi ia hanya menempel pada benda sebagai sesuatu yang dibolehkan karena kondisi darurat."

Pemungkiran tersebut tidak benar, tapi yang benar adalah tanah dapat

---

[127] Dalam *Al Muhadzdzab*, tidak disebutkan redaksi, "Dengan sengaja." Ini dinukil dari catatan kaki Al Adzra'i.

disebut suci. Allah SWT berfirman,

وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ

"Tetapi Dia hendak membersihkan kamu." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Dalam *Shahih Muslim* disebutkan, bahwa Nabi SAW bersabda,

وَجُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا.

"Dan bumi dijadikan bagi kita sebagai masjid (tempat ibadah) dan suci (menyucikan)."

Dalam riwayat lain disebutkan, وَتُرْبَتُهَا طَهُورًا *"Dan tanahnya suci."* Hadits ini telah dijelaskan sebelumnya.

Pandangan kami adalah bahwa *thahuur* (suci) adalah *muthahhir* (yang menyucikan). Dalam riwayat hadits dinyatakan bahwa tanah itu menyucikan meskipun tidak menghilangkan hadats. Penggunaan kata suci dan penyucian pada tanah dalam Sunnah dan perkataan Asy-Syafi'i serta para penganut madzhab ini terlalu banyak untuk dihitung.

"Dan lumut jika dapat diambil, ditumbuk, dan ditaruh ke dalam air." Penulis menggunakan ungkapan, "ditumbuk" karena jika tidak ditumbuk berarti benda tersebut berada berdampingan bukan bercampur. Inilah yang dinyatakannya bahwa jika dapat dipisahkan maka ia dapat menghilangkan sifat kesucian air. Inilah pendapat yang ditegaskan oleh mayoritas ulama.

Al Mawardi dan Ar-Ruyani menyampaikan dari Asy-Syaikh Abu Hamid bahwa itu tidak dapat menghilangkan kesuciannya, keduanya berkata, "Ini adalah kekeliruan."

Penulis *Al Bayan*, Abu Al Khair Yahya bin Salim dan lainnya mengatakan terkait lumut yang dipisahkan dan daun pepohonan yang dapat dipisahkan, terdapat dua pandangan yang disampaikan oleh Abu Ali dalam *Al Ifshah* dan Asy-Syaikh Abu Hamid.

Al Baghawi berkata, "Garam dari asam, zat kapur, batu yang dihaluskan, lumut, dan rumput yang dihaluskan, jika ditaruh di dalam air, apakah akan menghilangkan sifat kesucian air? Dalam hal ini terdapat dua pendapat: (1)

Pendapat yang *shahih* adalah bahwa itu semua menghilangkan sifat kesucian air, karena dimungkinkan air dapat dihindarkan darinya, dan (2) tidak, karena pada dasarnya ia sudah dimaklumi. Pendapat ini disampaikan oleh Asy-Syafi'i dalam riwayat Harmalah, dan nash ini tidak masyhur. Pendapat yang masyhur adalah yang dinyatakan sebelumnya.

"Sebutan sebagai air mutlak hilang darinya," maksudnya adalah, di luar benda-benda yang tidak menyebabkan air berubah lantaran jumlahnya yang sedikit.

"Lantaran bercampur," maksudnya adalah, tidak mencakup yang berdampingan.

"Yang tidak menyucikan," maksudnya adalah, tidak mencakup tanah.

"Dan air tidak membutuhkannya," maksudnya adalah, tidak mencakup apa yang dialiri air seperti zat kapur dan semacamnya.

"Seperti air daging dan buncis," maksudnya adalah, kuahnya. Dia mengqiyaskan pada keduanya tidak lain karena Abu Hanifah tidak sependapat dengan kami dalam masalah ini namun setuju dengan dua kata tersebut.

"Merubah salah satu sifat air baik itu rasa, bau, atau pun warnanya," dan menetapkan salah satu sifatnya menghilangkan sifat kesucian air. Inilah pendapat yang *shahih* dan masyhur yang ditegaskan oleh mayoritas ulama tarekat dan ditetapkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi* dan *Al Umm*. Demikianlah yang aku lihat dalam kedua kitab tersebut.

Al Mutawalli dan Ar-Ruyani menyampaikan dari Asy-Syafi'i bahwa dia berkata, "Tidak menghilangkan sifat kesucian air kecuali bila merubah tiga sifatnya. Ini adalah penetapan yang tidak masyhur."

Ar-Rafi'i menyampaikan bahwa penulis *Jam'u Al Jawami'* mengungkapkan dua pendapat:

1. Pendapat yang masyhur dan dipilih oleh Ibnu Suraij bahwa salah satu sifatnya dalam menghilangkan sifat kesucian air.
2. Riwayat Ar-Rabi' bahwa warna saja dapat menghilangkan sifat kesucian air, dan bau bersama rasa dapat menghilangkan sifat kesucian air. Jika salah satu dari keduanya saja, maka tidak menghilangkannya. Ini juga

tidak masyhur dan lemah.

Adapun sifat perubahan, jika itu perubahan yang banyak, maka tentu menghilangkan sifat kesucian air. Jika perubahan itu sedikit, yaitu terdapat sedikit kunyit di dalamnya lantas warnanya menjadi sedikit kuning, atau sabun atau tepung lantas warnanya menjadi sedikit putih dengan tidak membaur secara keseluruhan, maka terdapat dua pendapat:

1. Yang *shahih* dari keduanya adalah air itu suci. Pendapat ini *shahih* menurut ulama Khurasan dan inilah yang dipilih madzhab ini.
2. Tidak suci. Pendapat ini dinukil oleh Imam Al Haramain dan lainnya dari ulama Irak dan Al Qaffal. Alasannya adalah karena diqiyaskan dengan najis, maka dalam hal ini tidak ada perbedaan antara perubahan yang banyak dengan perubahan sedikit. Pandangan yang dipilih ini dapat dijawab bahwa pembahasan tentang najis lebih berat.

Masalah:

Pertama: Inilah yang kami paparkan terkait larangan bersuci dengan air yang berubah lantaran bercampur dengan sesuatu yang tidak menyucikan dan air tidak membutuhkannya. Ini adalah pandangan kami dan pandangan Malik, Daud, dan Ahmad dalam riwayat yang *shahih* dari dua riwayat.

Abu Hanifah berkata, "Boleh bersuci dengan air yang berubah lantaran bercampur dengan kunyit dan setiap benda yang suci, baik itu perubahannya sedikit maupun banyak, dengan syarat mengalirnya tidak deras kecuali kuah daging dan kuah buncis."

Maka dari itu, penulis menyanggah mereka dengan perkataannya, "Seperti air daging dan buncis." Ini adalah kebiasaan penulis, mensinyalir hal yang mengharuskan orang yang tidak sependapat dengannya hingga sepakat dengannya dan dia pun memahaminya. Al Qadhi Husain menyampaikan dalam penjelasannya satu pendapat Asy-Syafi'i sebagai pandangan Abu Hanifah. Ini sangat tidak masyhur dan lemah. Dia juga menyampaikan hujjah Abu Hanifah berupa qiyas dengan lumut dan menyerupakannya, sementara para penganut madzhab kami berdalil dengan qiyas yang disebutkan penulis dan mereka

bersandar kepada dalil tersebut.

Jika mereka mengatakan, bersuci dengan air kuah buncis tidak dibolehkan karena ia telah menjadi lauk, maka jawabannya dari dua segi:

1. Tidak ada pengaruh lantaran ia sudah menjadi lauk, karena air itu digunakan untuk memasak labu dan lainnya maka tidak boleh digunakan untuk bersuci sesuai kesepakatan ulama meskipun tidak menjadi lauk. Ini menunjukkan tidak adanya pengaruh terkait keadaannya yang sudah menjadi lauk. Tetapi sesungguhnya yang dijadikan acuan adalah lantaran tidak lagi dapat disebut sebagai air mutlak.
2. Makna ini terdapat juga dalam air kunyit, sebab kunyit menjadi bahan pewarna dan pewangi serta diharamkan bagi orang ihram memakainya dan bila memakaianya dia harus membayar denda. Qiyas mereka dengan lumut adalah qiyas yang lemah, karena lumut diperlukan dan tidak mungkin dapat menghindarkannya dari air, berbeda dengan apa yang telah kita bahas tadi. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Para penganut madzhab kami, penulis *Al Hawi* dan lainnya berkata, "Tidak dibedakan apakah bercampurnya benda yang suci dengan air debitnya mencapai dua *qullah* atau pun lebih. Ketentuannya berada pada masing-masing darinya satu berdasarkan argumentasi-argumentasi yang telah di sampaikan sebelum ini."

Ketiga: Imam Al Haramain berkata, "Jika ada ahli kalam yang memberatkan diri menyanggah ulama fikih terkait dengan pembedaan mereka antara yang berdampingan dengan yang bercampur, lantas menyatakan bahwa kunyit pertautannya juga dengan berdampingan sebab menyatunya zat-zat itu mustahil, maka kami katakan kepadanya, 'Acuan penilaianmu berupa hukum-hukum *taklifiyah* (pembebanan syariat) tidak dapat diterapkan dalam konteks ini, tapi yang diterapkan adalah yang dapat ditangkap oleh pemahaman manusia, terlebih lagi dalam perkara yang dibangun di atas makna.

Tidak diragukan bahwa para pakar dialektika, baik secara bahasa

maupun syariat, membagi perubahan dalam dua bagian yaitu berdampingan dan berbaur. Jika itu disebut berbaur dalam penggunaan katanya, maka ia berdampingan pada hakikatnya. Perhatikan peralihan makna kata-kata yang digunakan.

Keempat: Jika seorang bersumpah tidak akan minum air namun kemudian dia minum air yang berubah lantaran terkena kunyit dan semacamnya, maka dia tidak melanggar sumpah. Jika dia mewakilkan seseorang untuk membelikan air untuknya, kemudian orang yang menjadi wakil itu membelinya, maka pembelian tidak dikaitkan dengan orang yang mewakilinya karena sebutan sebagai pembeli tidak digunakan bagi orang yang mewakili. Ini disampaikan oleh penulis *Al Bayan*.

3. Asy-Syirazi berkata, "Jika air itu terkena sesuatu yang tidak dapat bercampur dengannya namun merubah[128] baunya, seperti minyak wangi dan batang kayu (yang berbau wangi), dalam hal ini terdapat dua pendapat: (a) Dalam *Al Buwaithi*, Asy-Syafi'i berkata, 'Tidak boleh berwudhu dengannya,[129] seperti air yang berubah dengan kunyit', dan (b) Al Muzani meriwayatkan bahwa dibolehkan berwudhu dengannya, karena perubahannya dengan berdampingan, maka ia sebagaimana halnya bila berubah lantaran ada bangkai di dekatnya. Jika ia terkena sedikit kamper lantas baunya berubah, maka ada dua pendapat dalam hal ini: (a) tidak boleh berwudhu dengannya sebagaimana halnya bila ia berubah karena kunyit, dan (b) boleh, karena ia tidak bercampur dengannya, dan perubahannya hanya dari segi posisinya yang berdampingan."

Penjelasan:

Kedua pendapat ini masyhur dan yang *shahih* dari keduanya sesuai

---

[128] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Lantas baunya berubah dengannya." (ط)

[129] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Sebagaimana dibolehkan dengan yang berubah dengan kunyit." (ط)

kesepakatan para penganut madzhab kami adalah riwayat Al Muzani bahwa dibolehkan bersuci dengannya. Pendapat inilah yang ditegaskan oleh mayoritas ulama terkemuka Irak di antaranya adalah Asy-Syaikh Abu Hamid dan kedua sahabatnya, Al Mawardi dan Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, *At-Tajrid*, dan *Al Muqni'*, Abu Ali Al Bandaniji dalam *Al Jami'*, Asy-Syaikh Abu Al Fath Nashr bin Ibrahim bin Nashr Al Maqdisi Ad-Dimasyqi Az-Zahid dalam *At-Tahdzib*, *Al Intikhab*, dan lainnya, serta sejumlah ulama Khurasan di antara sahabat-sahabat Al Qaffal seperti Asy-Syaikh Abu Muhammad dalam *Al Furuq*, Al Qadhi Husain Al Faurani, dan lainnya. Yang paling shahih dari dua pendapat dalam masalah kedua adalah dibolehkan juga.

Perlu diketahui, bahwa masalah pertama adalah masalah dua pendapat yang tidak ada perbedaan di dalamnya antara perubahan pada rasa, warna, atau bau, dan inilah pendapat yang benar.

Asy-Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah berkata, "Menurutku, perubahan lantaran berdampingan tidak terjadi kecuali pada bau, karena perubahan warna dan rasa tidak dapat dibayangkan kecuali adanya bagian-bagian terpisah yang bercampur, sedangkan bau bisa berubah tanpa itu. Maka dari itu, baunya bisa berubah lantaran sesuatu yang ada di permukaan air bukan warna dan rasanya."

Inilah yang dikatakan oleh Asy-Syaikh Abu Amr sebagai pendapat yang lemah dan tidak dapat diterima. Kami tidak mengetahui pendapat seorang pun di antara para penganut madzhab kami kecuali yang akan aku paparkan dari Al Mawardi, *insya Allah* tapi ia bertentangan dengan makna implisit dari perkataan para penganut madzhab kami dan pernyataan mereka yang berimplikasi tidak adanya perbedaan antara tiga sifat tersebut. Bahkan, ia bertentangan dengan penjelasan sejumlah kalangan di antara mereka seperti Syaikh Al Ashhab Asy-Syaikh Abu Hamid dan sahabatnya Al Mahamili.

Abu Hamid dalam penjelasannya terkait bab air yang najis dan yang tidak najis berkata, "Jika ia terkena sesuatu yang tidak bercampur dengannya seperti batang kayu yang keras dan minyak *anbar*, atau minyak wangi, maka ia tidak bercampur, tetapi jika merubah sebagian dari sifat-sifatnya maka ia tidak menyucikan."

Sementara Al Mahamili dalam *At-Tajrid* berkata, "Asy-Syafi'i berkata, 'Jika terkena sedikit yang tidak bercampur dengannya seperti batang kayu, minyak *anbar*, serta lemak, maka tidak apa-apa'. Dia juga berkata, 'Tidak ada perbedaan antara merubah sifat-sifat air atau tidak merubahnya'."

Ini adalah redaksi mereka berdua. Ungkapan keduanya yang berbunyi, "salah satu sifatnya," cukup jelas terkait dengan apa yang telah dijelaskan. Maka yang benar adalah tidak ada perbedaan antara sifat-sifat tersebut.

"Sebagaimana bila ia berubah lantaran ada bangkai di dekatnya," maksudnya adalah, bangkai yang dibuang di luar air namun dekat dengannya. Dalam hal ini tentunya bangkai tidak berpengaruh buruk, bahkan air tetap suci, tanpa ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

"Jika terkena sedikit kamper lantas baunya berubah, maka ada dua pendapat," kalangan ulama generasi akhir tidak dapat memahami secara pasti mengenai bentuk kamper ini. Di antara orang yang menjelaskannya adalah Abu Amr bin Ash-Shalah, dia berkata, "Siapa yang menafsirkan kamper di sini berupa kamper yang keras maka dia salah, karena dengan demikian perkataannya tidak berguna sedikit pun tidak pula bermakna. Selain itu, karena dengan demikian ini menjadi masalah pertama sendiri. Yang benar adalah, bentuknya lunak tetapi kecil dan tidak tampak bila berada di sudut tempat air karena terlalu kecil, bahkan bisa lebur di tempat keberadaannya. Jika bau semuanya berubah, maka dapat diketahui bahwa ia berubah lantaran berdampingan. Dengan demikian terdapat dua pendapat sebagai jalan keluar dari masalah terdahulu yaitu masalah dua pendapat."

Jika ada yang mengatakan, benda yang merubah itu tidak berdampingan dengan keseluruhan sifat air tersebut, lantas bagaimana dapat dikatakan ia merubah adalah semuanya dengan berdampingan? Maka kami menjawab, "Kami tidak mengasumsikan yang merubah air yang berdampingan dengannya itu lantaran ia berdampingan dengan keseluruhan bagian air, sebab ini berarti bercampur, tapi cukup berdampingan dengan sebagiannya sebagaimana halnya minyak lemak dan batang kayu. Inilah perbedaan antara yang bercampur dan yang berdampingan."

Ini adalah pernyataan Abu Amr. Demikian pula yang disampaikan oleh

penulis *Al Bayan* dan *Musykilat Al Muhadzdzab*, bahwa maksudnya adalah bagian-bagiannya yang bercampur dengan sedikit dari bagian air, kemudian lantaran itu ia merubah bau air secara keseluruhan.

Hal ini telah dijelaskan oleh Al Faurani dalam *Al Ibanah*, bahwa sedikit kamper yang bercampur dengan air dan larut di dalamnya dan ia tidak sampai ke seluruh bagian air jika tercebur di dalam air dan tenggelam, dalam hal ini ada dua pendapat. Ini berkaitan dengan tahqiq gambaran kitab. Al Mawardi mengatakan, ada tiga kondisi pada kamper; (1) kondisi yang dapat diketahui kelarutannya di dalam air lantas menghilangkan sifat-sifat air karena ia bercampur, (2) kondisi yang dapat diketahui bahwa ia tidak larut maka ia tidak menghilangkan sifat-sifat air karena ia berdampingan, dan (3) kondisi yang meragukan. Jika perubahan terjadi pada rasa atau warna, maka ia menghilangkan sifat-sifat air. Jika perubahan terjadi pada bau, dalam hal ini terdapat dua pendapat. Ini adalah pernyataan Al Mawardi.

Pernyataannya pada kondisi pertama selayaknya dimaknai bahwa jumlah kampernya cukup banyak, agar pernyataannya ini memiliki kesesuaian dengan pernyataan sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Ini adalah bahasan pertama[130] yang di dalamnya disebutkan nama Al Buwaithi dan Al Muzani. Dua orang ini adalah sahabat Asy-Syafi'i yang paling terpandang. Al Buwaithi dinisbahkan kepada daerah Buwaith yang berdekatan dengan dataran rendah Mesir. Dia adalah Abu Ya'qub Yusuf bin Yahya. Sahabat Asy-Syafi'i terkemuka di Mesir dan penggantinya di majlisnya setelah Asy-Syafi'i wafat. Asy-Syafi'i berwasiat agar Al Buwaithi duduk di majlisnya dan berkata, "Tidak ada seorang pun yang lebih berhak menduduki majlisku (menggantikan diriku) dari Yusuf bin Yahya (Al Buwaithi), dan tidak seorang pun di antara sahabat-sahabatku yang lebih luas ilmunya dari dirinya."

---

[130] Maksudnya bahasan penulis. Jika tidak demikian, maka sebenarnya pemberi penjelasan buku ini telah menyebutkan dua nama tersebut dalam mukadimahnya serta terkait biografi mereka berdua dalam catatan kaki jilid ini. Lih. hal. 84. (ط).

Al Buwaithi terus menyampaikan kajian di majlis Asy-Syaifi'i hingga terjadi fitnah terkait dengan pendapat yang menyatakan bahwa Al Qur`an adalah makhluk. Mereka kemudian membawanya ke Baghdad dalam keadaan terikat agar mengatakan bahwa Al Qur`an adalah makhluk. Namun Al Buwaithi enggan mengatakannya dan bersabar demi menggapai keridhaan Allah SWT. Mereka menahannya dan dia tetap berada dalam tahanan hingga wafat. Di dalam penjara, banyak hal menakjubkan yang dilakukannya. Al Buwaithi mengerjakan shalat dalam waktu yang cukup lama dan mengkhatamkan Al Qur'an setiap hari.

Ar-Rabi' berkata, "Setelah aku benar-benar mengenal jati diri Al Buwaithi, aku belum pernah melihatnya melainkan kedua bibirnya selalu bergerak melantunkan dzikir atau membaca. Dia memiliki kedudukan tersendiri di sisi Asy-Syafi'i. Dulu, barangkali ada orang yang bertanya kepada Asy-Syafi'i mengenai suatu masalah, namun dia berkata, 'Tanyakan kepada Abu Ya'qub (Al Buwaithi)'. Setelah Al Buwaithi menjawabnya dan orang yang bertanya memberitahukan jawabannya kepadanya. Lalu dia berkata, 'Itu sebagaimana yang dikatakan Al Buwaithi'."

Selain itu, Ar-Rabi' berkata, "Aku belum pernah melihat seorang pun yang lebih konsisten berdalil dengan Kitab Allah SWT dari Al Buwaithi. Jika tidak salah, utusan kepala kepolisian pernah mendatangi Asy-Syafi'i. Lalu sambil menghadap ke arah Al Buwaithi, Asy-Syafi'i berkata, 'Ini lisanku'."

Abu Al Walid bin Abu Al Jarud berkata, "Al Buwaithi adalah tetanggaku. Tidaklah aku terbangun di waktu malam melainkan aku mendengarnya sedang membaca Al Qur`an dan mengerjakan shalat."

Asy-Syafi'i pernah berkata kepada sejumlah sahabatnya, "Kamu hai fulan, akan mengalami begini dan begini." Lalu Asy-Syafi'i berkata kepada Al Buwaithi, "Kamu akan mati dalam belenggu besimu." Ternyata, yang terjadi sesuai dengan firasat Asy-Syafi'i. Masing-masing mengalami apa yang pernah disampaikan oleh Asy-Syafi'i.

Al Buwaithi pernah diminta agar mengatakan bahwa Al Qur'an adalah makhluk, namun dia enggan mengatakan demikian. Akibatnya dia ditangkap dan diikat lantas dibawa ke Baghdad.

Ar-Rabi' berkata, "Aku melihat di kedua kaki Al Buwaithi terdapat empat rantai besi yang beratnya 40 rati (1 rati Irak = 407,5 gram) dan di bahunya terdapat tali yang diikatkan pada tangannya. Al Buwaithi wafat di penjara pada bulan Rajab tahun 232 H."

Sedangkan Al Muzani, dia adalah pembela madzhab Asy-Syafi'i, Abu Ibrahim Ismail bin Yahya bin Ismail bin Amr bin Ishak bin Muslim bin Nahdalah bin Abdullah Al Mishri. Penulis dalam *Ath-Thabaqat* berkata, "Al Muzani adalah seorang yang zuhud, alim, mujtahid, piawai dalam berdebat, hujjahnya kuat, dan mendalami makna-makna yang jeli. Al Muzani menulis banyak kitab di antaranya *Al Jami' Al Kabir, Al Jami' Ash-Shaghir, Al Mukhtashar, Al Mantsur, Al Masa`il Al Mu'tabarah, At-Targhib Fi Al Ilm,* dan *Al Watsaq."*

Asy-Syafi'i berkata, "Al Muzani adalah pembela madzhabku."

Al Baihaqi berkata, "Ketika Al Buwaithi menghadapi ujian yang menimpanya, Al Muzani menggantikannya dalam mengajarkan dan menyampaikan pemahaman terkait madzhab Asy-Syafi'i."

Al Manshur Al Faqih melantunkan syair,

لَمْ تَرَ عَيْنَايْ وَتَسْمَعْ أُذُنِي   أَحْسَنُ نُظُمًا مِنْ كِتَابِ الْمُزَنِيِّ

Kedua mataku belum pernah melihat dan kedua telingaku belum pernah mendengar

Karya tulis yang lebih bagus dari kitab yang ditulis oleh Al Muzani

Dia juga melantukan syair dalam *Fadha'il Al Mukhtashar* dan menyebutkan banyak keutamaannya.

Al Baihaqi berkata, "Kami belum pernah mengetahui satu kitab pun yang disusun dalam Islam yang lebih besar manfaatnya, lebih luas keberkahannya, dan lebih banyak buahnya, dari kitabnya *Al Mukhtashar.*"

Al Baihaqi juga berkata, "Bagaimana hal itu tidak terjadi sementara keyakinannya sudah bulat hanya kepada agama Allah SWT, ijtihadnya juga karena Allah SWT, lalu berlaih kepada penyusunan kitab ini, lantas keyakinan Asy-Syafi'i terkait dengan penulisan kitab-kitab sebagaimana yang telah kami sebutkan tadi. Semoga Allah merahmati kita dan mereka berdua serta

menghimpun kita di surga-Nya dengan karunia dan rahmat-Nya."

Al Qadhi Husain menyampaikan dari Asy-Syaikh Ash-Shalih Al Imam Abu Zaid Al Marwazi bahwa dia berkata, "orang yang mencermati *Al Mukhtashar* dengan baik, maka tidak ada masalah fikih yang tidak diketahuinya. Sebab, tidak ada satu masalah pun, baik masalah pokok maupun cabang melainkan telah dipaparkan oleh Al Muzani secara jelas atau melalui sinyalemen."

Al Baihaqi meriwayatkan dari Abu Bakar Muhammad bin Ishak bin Khuzaimah, dia berkata, "Aku mendengar Al Muzani berkata, 'Aku menulis kitab ini selama 20 tahun, dan aku menuliskan delapan kali dan aku merubahnya. Setiap kali aku hendak menulisnya, aku berpuasa tiga hari sebelumnya dan mengerjakan shalat sekian rakaat'."

Asy-Syafi'i berkata, "Seandainya Al Muzani berdebat dengan syetan, niscaya Al Muzani dapat mengalahkannya dalam berargumentasi."

Perkataan ini diungkapkan oleh Asy-Syafi'i saat Al Muzani masih cukup muda usianya. Setelah Asy-Syafi'i wafat, Al Muzani masih hidup selama 60 tahun. Orang-orang dari berbagai penjuru kemudian mendatanginya dan mereka berusaha keras untuk menemuinya walaupun harus menempuh perjalanan melelahkan hingga menjadi seperti yang diungkapkan oleh Ahmad bin Shalih, "Seandainya seseorang bersumpah bahwa dia tidak pernah melihat orang seperti Al Muzani, maka dia benar. Mereka menyebutkan keutamaan-keutamaannya di berbagai jalan kebaikan dalam kalimat-kalimat yang sangat berharga yang tidak cukup diungkapkan semuanya dalam bahasan ini walaupun sepersepuluh darinya. Itu merupakan implikasi dari keadaan dirinya dan keadaan orang yang bersahabat dengan Asy-Syafi'i."

Al Muzani wafat di Mesir dan dimakamkan pada hari Kamis akhir bulan Rabi'ul Awal tahun 264 H.

Al Baihaqi berkata, "Ada yang berpendapat, usianya 87 tahun."

Ini sekilas tentang keadaan diri Al Buwaithi dan Al Muzani yang aku sampaikan untuk mengingatkan orang yang mendalami fikih, agar mengetahui kedudukan mereka berdua. Di samping itu, aku telah mencermati lebih jauh

tentang keadaan diri mereka berdua dengan pemaparan yang lebih luas dari ini dalam *Thadzib Al Asma'* dan *Ath-Thabaqat.*

Ungkapan penulis, "Dia mengatakan dalam *Al Buwaithi,"* maksudnya adalah, Asy-Syafi'i mengatakan dalam kitab yang diriwayatkan oleh Al Buwaithi dari Asy-Syafi'i. Dia menyebut kitab tersebut dengan nama penyusunnya sebagai kiasan. Sebagaimana halnya dia berkata, "Aku membaca *Al Bukhari, Muslim, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Sibawaih,* dan semacamnya." *Wallahu a'lam.*

Kedua: Ada beberapa masalah berkaitan dengan bab ini, yaitu:

1. Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Umm,* "Jika dua tetesan mengenai air lantas baunya berubah, maka boleh berwudhu dengannya." Setelah beberapa baris kemudian dia berkata, "Jika berubah dengan dua tetesan, maka tidak boleh berwudhu dengannya." Seperti itulah yang aku lihat dalam *Al Umm.* Demikian pula yang dinukil oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Mahamili dalam *Al Majmu'.* Namun sebaliknya yang disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili dan lainnya dalam *At-Tajrid.* Mereka mendahulukan pernyataan disampaikan belakangan. Barangkali redaksinya berbeda terkait dengan pendahuluan dan pengakhiran.

   Asy-Syaikh Abu Hamid dan para penganut madzhab ini berkata, "Bukan pada dua pernyataan tapi pada dua keadaan. Pernyataannya yang berbunyi, 'boleh' maksudnya adalah, jika tidak bercampur tapi berubah dengan yang berdampingan dengannya. Sedangkan pernyataanya, 'tidak boleh', maksudnya adalah, jika bercampur. Ada yang mengatakan dua tetesan adalah dua bentuk bercampur dan merubahnya."

   Al Mawardi berpendapat bahwa sebagian penganut madzhab kami mengatakan keduanya adalah dua pendapat, dan ini keliru.

2. Al Mawardi berkata, "Air yang telah bercampur dengan larutan garam bila mulai membeku dan tidak dapat dinyatakan sebagai cairan yang mengalir, maka tidak boleh digunakan untuk bersuci. Jika ia mengalir,

maka ia merupakan dua bentuk: (a) satu bentuk menjadi garam karena ada unsur tanah seperti tanah yang mengandung garam yang jika terkena air hujan atau lainnya maka ia menjadi garam, boleh digunakan untuk bersuci, dan (b) menjadi garam lantaran unsur air seperti sumber garam yang memancarkan airnya dan menjadi cair kemudian menjadi garam yang membeku. Yang dapat dipahami dengan jelas pada madzhab Asy-Syafi'i dan pendapat yang dianut oleh mayoritas penganut madzhabnya adalah dibolehkan bersuci dengannya karena sebutan terdapat padanya dalam kondisi tersebut, meskipun berubah pada waktu yang lain sebagaimana air pun bisa membeku lantas menjadi benda beku."

Abu Sahl Ash-Sha'luki berkata, "Tidak boleh bersuci dengannya, karena ia merupakan jenis lain seperti minyak tanah. Demikian pula Al Qadhi Husain dan dua sahabatnya Al Mutawalli dan Al Baghawi menukil dua pendapat terkait air yang bercampur dengan larutan garam. Ungkapan Al Baghawi adalah air asin. Yang benar adalah boleh secara mutlak selama masih mengalir. *Wallahu a'lam.*"

3. Al Mawardi berkata, "Seandainya yang tercebur ke dalam air berupa korma, gandum, beras, atau biji-bijian lainnya dan membuatnya berubah, maka harus dicermati, jika benda yang tercebur itu tetap utuh sebagaimana keadaan semula dan tidak larut dalam air, maka dibolehkan bersuci dengan air tersebut. Karena itu merupakan perubahan lantaran berdampingan. Jika larut dalam air, maka tidak boleh bersuci dengannya karena sudah bercampur. Jika biji-bijian itu dimasak dengan api, kaky larut dalam air maka itu tidak dibolehkan. Namun jika tidak larut serta tidak berubah maka itu dibolehkan. Jika tidak larut namun berubah lantaran benda tersebut, maka dalam hal ini ada dua pendapat."

Selanjutnya dia berkata, "Jika berubah dengan menggunakan lilin, maka boleh digunakan untuk bersuci, seperti lemak. Maksudnya, berdasarkan pendapat yang *shahih* dari dua pendapat tersebut, jika ia berubah dengan lemak yang dilarutkan di dalamnya, maka ada dua pendapat. Jika berubah lantaran air mani, maka ada dua pendapat, karena nyaris ia tidak dapat dialirkan dan tidak membuat salah satu dari dua pendapat

lebih kuat, namun pendapat yang lebih *shahih* adalah tidak boleh."

4. Air yang berubah lantaran daun pepohonan. Asy-Syaikh Abu Hamid dan Al Mawardi menegaskan bahwa air itu suci. Demikian pula yang disampaikan oleh Ar-Ruyani dari pernyataan Asy-Syafi'i. Ulama Khurasan menyebutkan dalam hal ini terdapat tiga pendapat, yaitu: (a) suci, (b) tidak, dan (c) dimaklumi pada musim gugur, maka tidak menghilangkan kesucian air, berbeda dengan musim semi. Karena pada musim semi terdapat kelembaban yang bercampur dengan air, dan karena daun-daun yang berjatuhan jarang sekali, sementara pada musim gugur berbeda dengannya dalam dua kondisi ini.

Pendapat yang lebih *shahih* adalah dimaklumi secara mutlak. Menurut Al Faurani, Ar-Ruyani, Asy-Syasyi dalam kitabnya *Al Mu'tamad*, penulis *Al Bayan*, dan lainnya, pendapat ini *shahih*. Kemudian mayoritas ulama memandang masalah ini secara mutlak.

Al Ghazali kemudian menjabarkannya dengan berkata, "Jika daun-daun tersebut tidak tercabik-cabik maka itu adalah perubahan lantaran berada dekat dengan air, dalam hal ini terdapat dua pendapat terkait batang kayu. Pendapat yang *shahih* adalah ia tidak berpengaruh. Jika membusuk dan bercampur, maka dalam hal ini terdapat beberapa pendapat, dan yang paling *shahih* adalah adalah dimaklumi."

Ar-Rafi'i dan lainnya berkata, "Ini jika daun-daun itu berserakan sendiri. Jika dibuang dengan sengaja, maka ada sejumlah pendapat dalam hal ini. Ada yang mengatakan, yang tercabik-cabik tentu menghilangkan kesucian air. Ini adalah pendapat yang paling *shahih*."

Ar-Ruyani berkata, "Seandainya air berubah lantaran buah, tentu merubah kesucian air. *Wallahu a'lam.*"

بَابُ مَا يُفْسِدُ الْمَاءَ مِنَ النَّجَاسَةِ وَمَا لاَ يُفْسِدُهُ

Bab: Najis yang Merusak Air dan yang Tidak Merusak Air

1. Asy-Syirazi berkata, "Najis yang jatuh ke dalam air yang berada kondisi tidak mengalir, atau mengalir, atau sebagiannya tidak mengalir sementara sebagian yang lain mengalir. Jika air itu tidak mengalir, maka najis harus dicermati, jika itu berupa najis yang dapat diketahui melalui pandangan mata seperti khamer, kencing, atau bangkai yang tidak memiliki darah yang mengalir, maka perlu dicermati, bila yang berubah adalah salah satu sifat air berupa rasa, warna, atau bau dengan adanya najis itu, maka air tersebut dianggap najis berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW, اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلاَّ مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ رِيْحَهُ. ***'Air itu suci, tidak ada sesuatu pun yang membuatnya menjadi najis kecuali yang merubah rasa atau baunya'.*** **Beliau menetapkan rasa dan bau, dan kami mengqiyaskan warna pada keduanya, karena warna semakna dengan keduanya."**

Penjelasan:

Hukum yang disebutkan ini adalah najis air yang berubah lantaran najis yang disepakati kenajisannya. Ibnu Al Mundzir berkata, "Mereka sepakat bahwa air sedikit atau banyak jika terkena najis yang merubah rasa, warna, atau bau, maka air itu najis. Sejumlah kalangan dari penganut madzhab kami dan lainnya pun menukil kesepakatan ulama tersebut, baik air itu mengalir atau pun tidak mengalir, sedikit atau pun banyak, mengalami perubahan yang parah atau pun tidak parah, rasanya, warnanya, atau pun baunya. Itu semua

najis berdasarkan kesepakatan ulama. Sebelum ini, telah dipaparkan penjelasan tentang air yang berubah lantaran sesuatu yang suci bahwanya berdasarkan pendapat yang lebih *shahih*, perubahan yang tidak parah tidak diperhitungkan, dan yang diperhitungkan adalah perubahan pada tiga sifat air tersebut berdasarkan pendapat yang lemah. Selain itu, telah dipaparkan juga perbedaannya. Namun, dari apa yang telah kami sampaikan ini terdapat pengecualian yaitu jika air berubah lantaran bangkai yang tidak terdapat banyak darah yang mengalir, maka ia tidak membuat air menjadi najis, berdasarkan pendapat yang lemah. Kami juga mengatakan bahwa hewan ini najis. Tetapi lantaran pendapat ini lemah, maka para penganut madzhab ini tidak memperhatikannya. Dengan demikian mereka tidak mengecualikannya."

Hadits yang disebutkan oleh penulis adalah hadits *dha'if* yang tidak dapat dijadikan sebagai dalil. Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Al Baihaqi dari riwayat Abu Umamah. Di dalam hadits tersebut, mereka menyebutkan rasa, bau, dan warna air, serta mereka sepakat bahwa hadits ini *dha'if* (lemah).

Asy-Syafi'i menukil kelemahan hadits ini dari para ulama hadits. Al Baihaqi juga telah menjelaskan kelemahan hadits ini. Kelemahan yang dimiliki hadits ini terletak pada bagian akhirnya, dan inilah yang dikecualikan.

Sabda Nabi SAW, اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ *"Air itu suci, tidak ada sesuatu pun yang membuatnya menjadi najis,"* maksudnya adalah, hadits *shahih* yang berasal dari riwayat Abu Sa'id Al Khudri sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini di bagian awal bab pertama. Jika telah diketahui kelemahan hadits, maka menjadi kuatlah berdalil dengan kesepakatan ulama sebagaimana yang dikatakan oleh Al Baihaqi dan ulama terkemuka lainnya.

Asy-Syafi'i juga mensinyalirnya dalam pernyataannya, "Hadits seperti itu tidak dinyatakan valid oleh para ulama hadits, tetapi itu adalah perkataan orang-orang yang aku ketahui, tidak ada perbedaan pendapat di antara mereka dalam hal ini."

Ungkapan penulis, "Beliau menetapkan rasa dan bau, dan kami mengqiyaskan warna pada keduanya," seakan-akan ingin mengatakannya

karena tidak mengetahui riwayat yang di dalamnya disebutkan warna padahal riwayat itu disebutkan dalam *Sunan Ibnu Majah* dan Al Baihaqi sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini. Jika dikatakan, barangkali dia mengetahuinya namun meninggalkannya karena lemahnya riwayat itu, maka kami berkata, "Ini tidak benar. Karena seandainya dia mengetahui kelemahan riwayat dan menghindarinya, maka dia meninggalkan kalimat dalam hadits itu karena kelemahannya yang telah disepakati. *Wallahu a'lam.*"

Masalah:

Seandainya ada bangkai tercebur ke dalam air yang banyak lantas tenggelam ke dalam air dengan berdampingan (tidak larut) dan tidak ada satu bagian pun darinya yang larut, maka ada dua pendapat dalam hal ini. Pendapat yang *shahih* adalah yang ditegaskan oleh banyak kalangan dan makna yang dapat ditangkap dari pernyataan kalangan lainnya, bahwa air itu najis. Pendapat ini dinukil oleh Imam Al Haramain dari indikasi dalil para ulama terkemuka dan menurutnya *shahih*, karena ia termasuk dalam kategori berubah lantaran najis dan dianggap kotor.

Asy-Syaikh Abu Muhammad berkata, "Air tersebut suci, karena ia hanya berdampingan (tidak larut). Juga ia sama dengan kasus bangkai yang berada di luar air."

2. Asy-Syirazi berkata, "Jika yang berubah sebagiannya bukan sebagian yang lain, maka semuanya najis, karena air itu merupakan satu kesatuan sehingga tidak bisa dinyatakan sebagiannya najis sementara yang lain tidak najis."

Penjelasan:

Ini termasuk masalah-masalah dalam madzhab namun tidak demikian adanya. Kesimpulannya adalah, jika air berubah sebagiannya lantaran najis, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat:

1. Pendapat yang ditegaskan oleh penulis *Al Muhadzdzab* dan penulis *Asy-Syamil*. Ar-Rafi'i menyebutkan bahwa pendapat yang menonjol

dari madzhab ini adalah, seluruh air menjadi najis, baik itu yang tidak berubah dua *qullah* atau pun lebih.

2. Pendapat inilah yang *shahih* sesuai dengan kaidah bahwa yang berubah seperti najis yang beku, jika yang tersisa adalah dua *qullah* maka ia suci, jika kurang, maka ia najis. Pendapat inilah yang menurut kami *shahih* dan ditegaskan oleh Al Qaffal dalam *Syarh At-Talkhish* dan penulis *At-Tatimmah.* Kalangan lain pun ada yang menyatakannya *shahih.*

Penulis *Al Bayan* menyebutkan dalam kitabnya ini dan dalam masalah-masalah madzhab bahwa sebagian penganut madzhab ini memahami ungkapan penulis *Al Muhadzdzab* sebagaimana rincian penjelasan ini dan berkata, "Maksudnya, jika yang tersisa kurang dari dua *qullah.*"

Penulis *Asy-Syamil* memberi penjelasan lanjutan terkait pendapat pertama dengan berkata, "Jika ada air yang tidak mengalir dan berubah lantaran najis lantas teraliri air dua *qullah* yang tidak berubah, maka qiyas madzhab menyatakan, air dua *qullah* itu najis jika terhubung dengan air yang najis itu. Namun jika air dua *qullah* tersebut tidak terhubung dengannya, maka hukum najisnya hilang karena ia merupakan air dua *qullah* tersendiri tanpa ada perubahan. *Wallahu a'lam.*"

3. Asy-Syirazi berkata, "Jika tidak berubah, maka perlu dicermati, jika air itu kurang dari dua *qullah*, maka ia najis. Dan jika ia dua *qullah* atau lebih, maka ia suci berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW, إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ فَإِنَّهُ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ ***'Jika air itu dua qullah, maka ia tidak mengandung kotoran'.* Selain itu, karena air yang sedikit dapat dijaga dari najis dalam berbagai kondisi, sementara air yang banyak tidak mungkin dapat dijaga dari najis. Maka, ukuran dua *qullah* ditetapkan sebagai batasan yang memisahkan antara keduanya."**

Penjelasan:

Hadits ini hadits *hasan* dan valid periwayatannya dari Abdullah bin

Umar bin Khaththab RA. Hadits ini diriwayatkan pula oleh Abdullah Asy-Syafi'i, Ahmad, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dalam kitab *Sunan* mereka, dan Abu Abdullah Al Hakim dalam *Al Mustadrak Ala Ash-Shahihain.*

Al Hakim berkata, "Ia adalah hadits *shahih* berdasarkan syarat Al Bukhari dan Muslim."

Dalam riwayat Abu Daud dan lainnya disebutkan, إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَنْجُسْ *"Jika air itu dua qullah maka ia tidak najis."* Setelah itu Al Baihaqi dan lainnya berkata, "Sanad riwayat ini *shahih*."

Kata الْخَبَثَ (kotor, najis) —dengan harakat fathah pada huruf *kha*' dan *ba*'—, maksudnya adalah, bukan najis sebagaimana dinyatakan dalam riwayat lain.

Ungkapan penulis, "Dua *qullah* atau lebih," maksudnya adalah, lebih banyak dari ukuran dua *qullah*. Kata "lebih" digunakan di sini untuk menunjukkan makna keadaan lebih dari dua *qullah*.

Jika najis tercebur ke dalam air yang tidak mengalir namun tidak sampai merubah air tersebut, maka Ibnu Al Mundzir dan lainnya menyampaikan bahwa dalam hal ini terdapat tujuh pendapat ulama:

1. Jika debit air tersebut sebanyak dua *qullah* atau lebih maka air tersebut tidak najis. Namun jika debit air tersebut kurang dari dua *qullah*, maka dianggap najis. Ini adalah pendapat kami dan pendapat Ibnu Umar, Sa'id bin Jubair, Mujahid, Ahmad, Abu Ubaid, serta Ishak bin Rahawaih.
2. Jika debit air tersebut mencapai 40 *qullah*, maka tidak ada sesuatu pun yang dapat membuatnya najis. Pendapat ini disampaikan dari Abdullah bin Amr bin Al Ash dan Muhammad bin Al Munkadir.
3. Jika debit air tersebut sebanyak 1 *kurr*,[131] maka tidak ada yang dapat

[131] Dalam *An-Nihayah*, penulis berkata, "Satu *kurr* sama dengan 60 *qafiz* 80 *mukuk*. Satu *mukuk* sama dengan satu setengah *sha'* (*sha'* adalah satu cidukan dengan dua telapak tangan). Dengan demikian, jumlahnya adalah dua belas *wasaq* dan satu *wasaq* terdiri dari enam puluh *sha'*." (ط).

membuatnya najis. Pendapat ini diriwayatkan dari Masruq dan Ibnu Sirin.

4. Jika debit air tersebut mencapai dua bak, maka ia tidak dianggap najis. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas dalam satu riwayat.

   Ikrimah berkata, "Debit air tersebut satu atau dua bak."

5. Jika debit air tersebut mencapai 40 ember, maka ia tidak dianggap najis. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Hurairah.

6. Jika satu sisi airnya digerakkan kemudian sisi yang lainnya turut bergerak, maka air tersebut dianggap najis. Jika tidak bergerak, maka air tersebut tidak najis. Ini adalah pendapat Abu Hanifah.

7. Air yang banyak dan yang sedikit tidak najis kecuali adanya perubahan. Pendapat ini disampaikan dari Ibnu Abbas, Ibnu Al Musayyib, Al Hasan Al Bashri, Ikrimah, Sa'id bin Jubair, Atha`, Abdurrahman bin Abu Laila, Jabir bin Zaid, Yahya bin Sa'id Al Qaththan, dan Abdurrahman bin Mahdi.

Para penganut madzhab kami berkata, "Ini adalah pendapat Malik, Al Auza'i, Sufyan Ats-Tsauri, dan Daud. Mereka menukilnya dari Abu Hurairah dan An-Nakha'i."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Pendapat inilah yang aku pilih. Al Ghazali pun memilihnya dalam *Al Ihya`* dan dipilih oleh Ar-Ruyani dalam *Al Bahr* dan *Al Hilyah.*"

Dalam *Al Bahr,* Ar-Ruyani berkata, "Ini pilihanku dan pilihan sejumlah kalangan yang aku lihat di Khurasan serta Irak."

Pendapat ini adalah pendapat yang paling *shahih* setelah madzhab kami.

Abu Hanifah berdalil dengan beberapa hal yang sama sekali tidak ada yang dapat dijadikan sebagai dalil. Tetapi aku menyebutkannya untuk menjelaskan sanggahannya meskipun aku memaparkan dengan tingkat relevansi yang rendah. Diantaranya adalah sabda Nabi Muhammad SAW,

لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ.

"Janganlah salah seorang di antara kalian kencing di air yang tidak mengalir kemudian berwudhu darinya."

Hadits ini *shahih* dan status ke-*shahih*-annya telah disepakati. Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Para ulama berkata, "Diriwayatkan bahwa seorang kulit hitam mati di Zamzam, maka Ibnu Abbas menyuruh agar air Zamzam tersebut dikuras. Sudah lazim diketahui bahwa air Zamzam lebih dari dua *qullah*, dan karena ia adalah air yang dapat berubah menjadi najis bila ada najis yang mengenainya, walaupun hanya sedikit. Jika banyak pun demikian seperti seluruh benda cair lainnya, serta karena adanya najis di dalamnya sudah cukup meyakinkan, maka ia seperti air dalam jumlah sedikit."

Para penganut madzhab kami menyanggah Abu Hanifah dengan dalil hadits Ibnu Umar yang telah disebutkan dalam kitab ini,

إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا، -وَفِي رِوَايَةٍ- لَمْ يَنْجُسْ.

"Jika air mencapai dua qullah, maka ia tidak mengandung kotoran."

Dalam riwayat lain disebutkan dengan redaksi, *"Tidak najis."*

Kedua hadits ini *shahih,* sebagaimana dipaparkan sebelumnya. Para penganut madzhab kami pun berdalil dengan hadits Abu Sa'id Al Khudri RA terkait wudhu Nabi SAW dari sumur Budha'ah yang pada saat itu menjadi tempat pembuangan daging anjing dan kain-kain pembersih darah haid, sebagaimana dijelaskan sebelum ini pada permulaan kitab *thaharah,* setelah dijelaskan bahwa itu hadits *shahih.* Sumur ini cukup kecil bentuknya, sebagaimana dijelaskan di muka, dan mereka tidak memperbolehkan wudhu dengan air yang berasal dari sumur seperti itu.

Para penganut madzhab Abu Hanifah berkata, "Beliau berwudhu dari sumur itu tidak lain karena pada saat itu airnya mengalir."

Al Waqidi berkata, "Beliau mengambil air darinya untuk mengairi tanaman dan kebun. Demikianlah yang dikatakan oleh Ath-Thahawi, yang dinukilnya dari Al Waqidi. Para penganut madzhab kami mengatakan bahwa

ini kekeliruan, dan sumur Budha'ah tidaklah mengalir, tapi terhenti. Para ulama telah mencermati tentang sumur Budha'ah dan mengetahuinya dari kitab-kitab perihal Makkah dan Madinah, bahwa air sumur tersebut tidak mengalir. Hal ini telah kami jelaskan pada permulaan kitab saat kami memaparkan hadits tentang sumur Budha'ah, dan kami pun menyampaikan apa yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Qutaibah serta apa yang dideskripsikannya.

Para penganut madzhab kami berkata, "Apa yang mereka nukil dari Al Waqidi itu tidak dapat diterima, karena Al Waqidi dinilai lemah menurut ulama hadits dan lainnya. Di samping itu, riwayat-riwayatnya yang dianggap *muttashil* tidak dapat dijadikan sebagai dalil. Jadi, bagaimana dengan riwayatnya yang masih belum jelas statusnya atau yang dikatakannya berdasarkan pendapatnya sendiri."

Mereka juga berkata, "Seandainya *shahih* bahwa air yang diambil dari sumur itu untuk mengairi tanaman, maka dapat berarti bahwa air diambil dengan ember dan alat penciduk air sesuai dengan apa yang dinukil dari hadits-hadits yang valid terkait deskripsi sumur Budha'ah."

Para penganut madzhab kami berkata, "Dasar kami adalah hadits tentang batasan dua *qullah*. Jika mereka berkata, 'Hadits ini perlu dicermati, karena kadang Al Walid bin Katsir meriwayatkannya dari Muhammad bin Abbad dari Ja'far, kadang dari Muhammad bin Ja'far bin Az-Zubair, kadang diriwayatkan dari Abdullah bin Abdullah bin Umar bin Al Khaththab dari bapaknya, dan kadang dari Ubaidullah bin Umar dari bapaknya'. Ini adalah kekurang validan yang kedua."

Jawab: Ini bukan karena kekurangvalidan. Sebenarnya yang meriwayatkan hadits tentang dua *qullah* itu adalah Muhammad bin Abbad dan Muhammad bin Ja'far. Kedua-duanya adalah perawi *tsiqah* (terpercaya) dan dikenal. Juga diriwayatkan oleh Abdullah dan Ubaidullah, bahwa keduanya adalah putra Umar, dari bapaknya, dan keduanya pun adalah perawi *tsiqah*. Oleh karena itu, ini tidak dapat dinyatakan kurang valid. Jawaban ini pulalah yang disampaikan oleh para penganut madzhab kami dan sejumlah penghafal hadits.

Al Baihaqi telah berupaya menghimpun beberapa jalur periwayatan

hadits tersebut dengan riwayat Muhammad bin Abbad dan Muhammad bin Ja'far serta Abdullah dan Ubaidullah, dia menyebutkan semua jalur periwayatan itu dan menjelaskannya dengan sangat baik kemudian berkata, "Hadits ini dihafalkan dari Abdullah dan Ubaidullah, dia berkata, 'Demikianlah yang dikatakan oleh syaikh kami Abu Abdullah Al Hafizh Al Hakim bahwa hadits ini dihafalkan dari Abdullah dan Ubaidullah, dan keduanya meriwayatkannya dari bapaknya'. Ini juga merupakan pendapat banyak periwayat."

Ishak bin Rahawaih berkata, "Abu Usamah keliru terkait penyebutan nama Abdullah bin Abdullah, tetapi seharusnya adalah Ubaidullah bin Abdullah, dengan bentuk *tashgir* (Ubaidullah). Al Baihaqi telah membahas secara panjang lebar terkait ke-*shahih*-an hadits tersebut dengan dalil-dalilnya yang kemudian disimpulkan bahwa hadits tersebut benar-benar valid."

Al Khaththabi berkata, "Cukup sebagai pendukung ke-*shahih*-annya adalah bahwa para ulama hadits terkemuka menyatakan hadits tersebut *shahih* dan mereka pun mengatakannya serta menjadikannya sebagai dasar dalam menentukan batas air. Mereka adalah teladan dan tolak ukur dalam bahasan ini. Di antara mereka yang berpendapat demikian adalah Asy-Syafi'i, Ahmad, Ishak, Abu Tsaur, Abu Ubaid, Muhammad bin Ishak, Ibnu Khuzaimah, dan lainnya."

Menurutku (An-Nawawi): Abu Ja'far Ath-Thahawi, imam para penganut madzhab Abu Hanifah, mengakui kevalidan hadits ini (tentang batasan dua *qullah*) dan mendukung mereka terkait ke-*shahih*-annya, tetapi dia menolaknya dan tidak menggunakannya sebagai landasan namun penolakan ini tanpa berdasar. Dia berkata, "Ini adalah hadits *shahih* tetapi kami meninggalkannya karena ia meriwayatkan dua *qullah* atau tiga. Juga karena kami tidak tahu kadar dua *qullah* itu." Para penganut madzhab kami menyampaikan sanggahan bahwa riwayat yang *shahih* dan dikenal serta masyhur adalah adanya batasan dua *qullah*, sementara riwayat yang meragukan adalah riwayat yang menyimpang dan aneh, maka layak ditinggalkan dan keberadaannya seperti ketiadaannya.

Jawaban terhadap pernyataan mereka yang menyatakan "kami tidak

mengetahui kadar dua *qullah* itu" adalah, *Qilaal Hajar* (ukuran *qullah* yang berlaku di daerah Hajar) seperti yang diriwayatkan oleh Ibnu Juraij. *Qullah-qullah* yang terpisah itu sudah dikenal di antara mereka dan masyhur berdasarkan hadits Abu Dzarr dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim,* bahwa Nabi SAW memberitahu mereka tentang malam Isra', beliau bersabda,

رُفِعْتُ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى فَإِذَا وَرَقُهَا مِثْلُ آذَانِ الْفِيَلَةِ وَإِذَا نَبْقُهَا مِثْلُ قِلاَلِ هَجَرٍ.

"Aku dinaikkan ke Sidratul Muntaha, ternyata daunnya seperti telinga gajah dan buahnya seperti Qilaal Hajar."

Dengan demikian, *qullah-qullah* itu telah dikenal di antara mereka dan masyhur. Lantas bagaimana dapat diduga bahwa Nabi SAW menetapkan bagi mereka atau memberi contoh dengan sesuatu yang tidak mereka ketahui dan tidak pula ada petunjuknya bagi mereka?

Jika mereka berkata, "Ada riwayat yang menyatakan 40 *qullah* dan ada pula riwayat yang menyatakan 40 ember besar, ini bertentangan dengan hadits tentang ketentuan dua *qullah,*" maka kami menjawab, "Ini tidak *shahih* bila dinyatakan sebagai riwayat dari Nabi SAW, tetapi 40 *qullah* dinukil dari Abdullah bin Amr bin Al Ash. 40 ember besar atau tempat untuk mengambil air di sumur, ini diriwayatkan dari Abu Hurairah sebagaimana yang dipaparkan sebelum ini. Namun yang diutamakan adalah hadits Nabi SAW dari pada lainnya. Inilah yang kami jadikan sebagai landasan dalam menyampaikan sanggahan. Para penganut madzhab kami juga menyampaikan sanggahan bahwa itu tidak bertentangan tapi dapat dimaknai bahwa 40 itu berupa ember-ember kecil yang mencapai dua *qullah* dengan *Qilaal Hajar* saja."

Jika mereka berkata, "Dapat bermakna bahwa air sumur itu tidak mengalir," maka kami menjawab, "Hadits itu berlaku umum, mencakup air yang mengalir dan air yang tidak mengalir, maka tidak boleh ada pengkhususan terhadapnya tanpa dalil. Selain itu, karena penetapan dua *qullah* tersebut berarti tidak dapat dimaknai sebagai air yang mengalir menurut mereka."

Jika mereka berkata, "Hadits itu tidak dapat dijadikan acuan karena

ditinggalkan dengan adanya kesepakatan ulama terkait dengan air yang berubah lantaran terkena najis," maka kami menjawab, "Hadits itu umum yang terdapat pengkhususan pada sebagiannya, maka selebihnya tetap pada keumumannya sebagaimana pendapat yang dipilih dalam *Al Ushul.*"

Jika mereka berkata, "Ibnu Aliyah meriwayatkan hadits itu terhenti pada Ibnu Umar (tidak sampai pada Nabi SAW)," maka kami menjawab, "Hadits itu terhubung dan periwayatannya sampai kepada Nabi SAW dari berbagai jalur periwayatan yang terpercaya. Bila ada satu orang saja yang tidak hafal bahwa ia *mauquf*, ini tentu tidak berpengaruh. Al Baihaqi dan lainnya meriwayatkan dengan sanad *shahih* dari Yahya bin Ma'in, tokoh terkemuka dalam bidang ini, bahwa ketika dia ditanya tentang hadits ini, dia menjawab, 'Sanadnya bagus'. Suatu ketika ada yang berkata kepadanya, 'Ibnu Aliyah meriwayatkannya tidak sampai kepada Nabi SAW'. Mendengar itu, Yahya bin Ma'in menjawab, 'Meskipun Ibnu Aliyah tidak menghafalnya, namun sanad hadits ini bagus'."

Jika mereka berkata, "Tidak mengandung kotoran, ini lantaran kelemahan kotoran itu terhadap air tersebut," maka kami menjawab, "Sebagaimana yang dikatakan oleh para penganut madzhab kami, ulama hadits, dan lainnya bahwa ini merupakan ketidaktahuan terhadap makna-makna perkataan dan jalur-jalur periwayatan hadits. Ketidaktahuan orang yang mengatakan pendapat itu terkait jalur-jalur periwayatan hadits, bahwa dalam riwayat *shahih* pada Abu Daud dinyatakan, *'Jika air itu mencapai dua qullah, maka ia tidak najis'.* Hadits ini telah dijelaskan di muka. Jika riwayat ini dinyatakan valid, maka riwayat lainnya harus disesuaikan dengannya. Selain itu, makna redaksi, *'Tidak mengandung kotoran',* adalah tidak najis. Dalam *Gharib Al Hadits,* para ulama mengatakan bahwa penafsiran paling baik adalah bila makna yang terkandung dalam hadits itu ditafsirkan dengan yang terdapat dalam riwayat lain.

Adapun alasan ketidaktahuannya terhadap makna perkataan, maka dapat dijelaskan dari dua segi, yaitu:

1. Nabi Muhammad SAW menetapkan dua *qullah* sebagai batasan. Seandainya itu sebagaimana yang dinyatakan oleh orang yang

menyatakan pendapat itu, maka pembatasan itu menjadi tidak benar. Sebab, yang kurang dari dua *qullah* menjadi sama dengan dua *qullah* dalam hal ini.

2. Kandung itu ada dua macam, yaitu fisik dan makna. Jika dikatakan terkait mengandung fisik fulan maka ia tidak mengandung kayu misalnya, maka maknanya tidak sampai demikian karena terlalu jauh keterkaitannya. Jika dikatakan kandungan makna fulan, maka tidak mengandung kezhaliman misalnya. Oleh karena itu, maknanya tidak menerimanya, tidak berkomitmen terhadapnya, dan tidak pula menerapkannya. Allah SWT berfirman,

مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا

'Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepadanya Taurat, kemudian mereka tiada memikulnya seperti halnya keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal'. (Qs. Al Jumu'ah [62]: 5)

Maksudnya, tidak menerima hukum-hukumnya dan tidak berkomitmen terhadapnya. Air semacam ini tidak diragukan lagi bagi orang yang memiliki sedikit pemahaman dan pengetahuan. *Wallahu a'lam."*

Para penganut madzhab kami berdalil dari segi penerapan dan pengambilan dalil dengan beberapa hal:

1. Landasan yang disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid bahwa pada dasarnya jika najis sulit dihilangkan dan susah dihindarkan, maka dimaklumi seperti darah kutu, letak keluarnya tinja, aliran kencing, dan darah *istihadhah*. Jika tidak sulit untuk dihindar, maka tidak bisa dimaklumi seperti najis selain darah. Sudah lazim diketahui bahwa air yang sedikit tidak sulit untuk dijaga, sementara yang banyak sulit untuk dijaga, maka yang sulit dijaga dimaklumi sementara yang tidak sulit tidak dimaklumi, dan syariat menetapkan batas minimal adalah dua *qullah*. Dengan demikian, ini harus dijadikan sebagai landasan dan bagi orang yang telah mengetahui hadits pembatasan dua *qullah* ini tidak boleh mengabaikannya.

Para penganut madzhab kami berkata, "Maka dari itu, air menjadi najis meskipun banyak bila bercampur dengan najis, karena tidak sulit untuk

menjaganya, dan kebiasaan berlaku dalam hal ini."

Mereka menyebutkan cukup banyak dalil dalam hal ini, namun apa yang telah kami paparkan sudah mencukupi.

Jawaban terhadap dalil yang mereka gunakan yaitu hadits,

لاَ يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيْهِ

"Janganlah salah seorang di antara kalian kencing di air yang tidak mengalir kemudian mandi di dalamnya," adalah dari dua segi, yaitu:

a. Hadits ini bersifat umum namun terikat dengan pengkhususan yang terdapat dalam hadits dua *qullah*.

b. Itu merupakan larangan penghindaran yang maksudnya sangat makruh namun tidak diharamkan. Sebab kemakruhannya adalah karena ia kotor namun tidak najis, dan karena ia berakibat pada banyaknya kencing dan air menjadi berubah.

Pernyataan mereka yang berbunyi, "Seorang kulit hitam mati di dalam Zam-zam lantas Ibnu Abbas mengurasnya," jawabannya bisa, dari tiga segi sebagaimana yang disampaikan oleh Asy-Syafi'i kemudian para penganut madzhabnya. Segi yang paling bagus adalah bahwa yang mereka nyatakan ini tidak benar dan tidak berdasar.

Asy-Syafi'i berkata, "Aku pernah bertemu dengan sejumlah syaikh Makkah dan bertanya kepada mereka tentang ini. Mereka menjawab, 'Kami tidak pernah mendengar ini'. Al Baihaqi dan lainnya meriwayatkan dari Sufyan bin Uyainah, Imam penduduk Makkah, dia berkata, 'Selama 70 tahun tinggal di Makkah, aku tidak pernah melihat seorang pun baik kecil maupun besar yang mengetahui hadits tentang kematian orang kulit hitam yang mereka katakan ini. Aku juga tidak pernah mendengar seorang pun yang mengatakan Zam-zam pernah dikuras'.

Sufyan ini adalah tokoh terkemuka Makkah yang bertemu banyak sahabat Ibnu Abbas dan mendengar mereka. Lantas bagaimana mungkin setelah ini ada dugaan ke-*shahih*-an masalah ini yang konsekuensinya jika

benar terjadi maka akan tersebar di antara orang banyak lebih-lebih pada penduduk Makkah dan para sahabat Ibnu Abbas serta orang-orang yang berada di Makkah? Dan bagaimana hal ini sampai kepada penduduk Kufah namun tidak diketahui oleh penduduk Makkah? Al Baihaqi meriwayatkan semua ini dari Ibnu Abbas dari berbagai sisi yang kesemuanya lemah dan tidak layak diperhatikan.

2. Seandainya *shahih*, berarti darah orang kulit hitam itu menyebar di air dan merubahnya.

3. Ibnu Abbas mengurasnya sebagai tindakan yang dianjurkan saja (bukan kewajiban) dan agar lebih bersih, sebab orang akan merasa jijik terhadap air semacam itu. Pendapat yang masyhur dari Ibnu Abbas adalah bahwa air tidak najis kecuali dengan adanya perubahan sebagaimana yang dinukil oleh Ibnu Al Mundzir dan lainnya yang telah dijelaskan sebelum ini.

Qiyas mereka dengan cairan, maka bisa dijawab dari beberapa sisi:

a. Itu adalah qiyas yang bertentangan dengan Sunnah sehingga tidak layak untuk diperhatikan.

b. Tidak sulit untuk menjaga benda cair meskipun dalam jumlah banyak, bahkan biasanya ia memang dijaga, hal ini telah dijelaskan di muka.

c. Air memiliki kekuatan untuk menolak najis. Ini sesuai dengan kesepakatan ulama. Yaitu air yang bila satu sisinya digerakkan maka sisi yang lain tidak turut bergerak, berbeda dengan zat cair (meleleh).

d. Air memiliki kekuatan untuk menghilangkan hadats, maka demikian pula dia memiliki kekuatan untuk menghindarkan najis berbeda dengan zat cair lainnya.

Sedangkan qiyas mereka dengan air yang sedikit, maka jawaban sudah jelas dari pemaparan kami sebelumnya.

Para penganut madzhab kami berkata, "Mereka menyatakan ada batasan dan kami pun menyatakan ada batasan. Batasan kami adalah yang ditetapkan oleh Rasulullah yang diwajibkan oleh Allah SWT untuk taat kepada beliau dan melarang penentangan terhadap beliau. Sementara batasan mereka bertentangan dengan batasan Rasulullah SAW. Di samping itu, batasan mereka

tidak berdasar dan juga merupakan batasan yang tidak valid, sebab ada perbedaan pada sempit dan luasnya tempat air. Bisa jadi tempat itu sempit namun airnya banyak karena cukup dalam, dan bisa jadi tempatnya luas namun airnya sedikit karena tidak dalam. Inilah perbedaan pendapat antara kami dan Abu Hanifah.

Malik dan orang-orang yang sependapat dengannya berdalil dengan sabda Nabi SAW,

الْمَاءُ طَهُوْرٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ.

"Air itu suci, tidak ada sesuatu pun yang membuatnya menjadi najis."

Ini adalah hadits *shahih* sebagaimana yang telah disampaikan sebelum ini. Dalil mereka yang lain adalah qiyas dengan dua *qullah* dan apabila air itu mengaliri najis.

Dalam menyanggah mereka, para penganut madzhab kami berdalil dengan hadits dua *qullah*. Malik sependapat dengan kami terkait argumentasi berdasarkan makna eksplisit dan dengan hadits Abu Hurairah bahwa Nabi SAW bersabda,

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا، فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.

"Jika salah seorang di antara kalian bangun dari tidurnya, maka dia hendaknya tidak mencelupkan tangannya ke dalam bejana hingga ia membasuhnya. (Sebab), dia tidak tahu di mana tangannya bermalam." (HR Al Bukhari dan Muslim)

Rasulullah SAW melarang mencelupkan tangan dan menyebutkan alasannya yaitu karena khawatir ada najis. Seperti yang sudah dimaklumi, najis yang terdapat di tangan dan tidak diketahui wujudnya tidak merubah hukum air. Seandainya bukan lantaran kenajisan air karena terkena najis yang tidak merubahnya, maka beliau tidak akan melarangnya.

Dalil lainnya adalah hadits Abu Hurairah yang menyebutkan bahwa Nabi

SAW bersabda,

إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ.

"Jika anjing menjilat bejana salah seorang di antara kalian, maka dia hendaknya mencucinya tujuh kali."

Perintah menuangkan dan mencuci adalah dalil adanya najis.

Dalil lainnya adalah hadits Abu Qatadah RA bahwa dia pernah berwudhu lantas datanglah seekor kucing. Dia kemudian menyodorkan bejana kepada kucing itu yang lantas meminum airnya. Perawi merasa heran kepadanya. Lalu Abu Qatadah RA berkata aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ أَوِ الطَّوَّافَاتِ.

"Kucing itu tidak najis. Ia termasuk hewan-hewan yang berkeliaran di sekeliling kalian."

Hadits *shahih* diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa'*, Abu Daud, At-Tirmidzi, dan lainnya.

Setelah meriwayatkan hadits ini, At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*."

Hadits ini merupakan dalil yang cukup jelas bahwa jika najis terdapat pada air, maka ia menyebabkan air menjadi najis. Sebenarnya, masih banyak hadits lainnya yang mereka jadikan sebagai dalil.

Dari segi argumentasi yang digunakan oleh Abu Hanifah bahwa najis yang sulit dihindarkan maka ia dimaklumi dan yang tidak sulit dihindarkan tidak dimaklumi, ini berimplikasi pada pembedaan antara yang sedikit dan yang banyak, sementara syariat telah membuat ketentuan dua *qullah*.

Imam Al Haramain berkata, "Karena tidak diragukan oleh orang yang obyektif dalam memberikan penilaian bahwa generasi Islam terdahulu jika melihat satu *rati* air yang terkena beberapa tetes kencing atau khamer, maka mereka tidak membolehkan berwudhu dengannya."

Jawaban atas hadits yang mereka jadikan sebagai dalil adalah bahwa

hadits itu maknanya dikaitkan dengan hadits yang menetapkan batas dua *qullah* atau lebih. Hadits itu bersifat umum sementara hadits kami khusus, oleh karena itu wajib mendahulukan yang khusus untuk dapat menghimpun antara dua hadits tersebut.

Sedangkan jawaban terhadap qiyas mereka apabila terdapat najis pada air, adalah dari dua segi:

a. Dari segi teks yaitu bahwa Nabi SAW membedakan antara keduanya dalam hal itu dalam dua hadits yang salah satunya adalah hadits, *"Jika salah seorang di antara kalian bangun."* Nabi Muhammad SAW melarang mencelupkan tangan ke air dan menyuruh agar menuangkan air ke tangan. Dengan demikian beliau membedakan antara keduanya.

b. Nabi SAW menyuruh agar menuangkan air yang dijilat anjing karena mengandung najis, dan menyuruh menuangkan air ke bejana.

Jika mereka mengatakan bahwa menurut mereka anjing itu suci, maka kami berkata, "Kami akan menjelaskan dalil-dalil kenajisannya dalam bahasannya tersendiri *insya Allah.* Jawaban kedua dari segi makna yaitu bahwa jika kami menyatakan air yang kurang dari dua *qullah* najis bila terkena najis, maka tidak sulit karena memungkinkan untuk menjaganya. Seandainya kami menyatakan air yang kurang dari dua *qullah* menjadi najis lantaran mengenai najis (misalnya disiramkan ke tangan yang terkena najis), maka ini menjadi sulit dan berakibat pada tidak ada yang suci hingga dicelupkan ke dalam air dua *qullah*. Hal ini justru lebih menyulitkan, maka tidak berlaku. *Wallahu a'lam.*"

Perlu diketahui bahwa dalam masalah ini terdapat sejumlah hadits yang telah kami paparkan. Semuanya telah dikomentari oleh Asy-Syafi'i seperti yang dijelaskan sebelum ini. Dia tidak menghendaki apa pun dari semuanya, tapi inilah kebiasaan Asy-Syafi'i dalam rangka berpegang teguh kepada Sunnah, dan menghimpun antara sisi-sisinya serta mengaitkan sebagiannya dengan yang lain dengan cara yang sebaik-baiknya. Anda akan melihat dalam kitab ini masalah-masalah perbedaan pendapat semacam ini dan lainnya yang membuat Anda merasa puas dan semakin yakin terhadap Asy-Syafi'i dan madzhabnya.

Masalah:

Para penganut madzhab kami menukil satu pendapat yang aneh dari Daud bin Ali Azh-Zhahiri Al Ashbahani, mereka berkata, "Hanya Daud yang mengatakan, jika seseorang kencing di air yang tidak mengalir, maka dia sendiri tidak boleh berwudhu darinya berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW,

لاَ يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ.

'Janganlah salah seorang di antara kalian kencing di air yang tidak mengalir kemudian berwudhu darinya'. Ini adalah hadits *shahih* dan telah dijelaskan sebelum ini."

Selain itu, dia mengatakan, namun dibolehkan bagi orang lain karena itu bukan najis baginya. Seandainya dia kencing di bejana kemudian menuangkannya di air, atau kencing di pinggir sungai lantas kencing itu mengalir ke sungai.

Dia juga mengatakan, dia boleh berwudhu darinya karena dia tidak kencing di sungai, tapi di tempat lainnya (pinggir sungai). Jika dia buang air besar di air, maka dia boleh berwudhu darinya karena dia buang air besar bukan kencing.

Ini adalah pendapat yang aneh dan sangat rancu serta pendapat yang paling buruk di antara pendapat yang dinukil darinya, jika memang benar dari Daud Azh-Zhahiri. Kerancuan pendapatnya ini sudah cukup sebagai sanggahan terhadapnya. Maka dari itu, sejumlah kalangan dari para penganut madzhab kami yang mencermati perbedaan pendapat tidak mau mengomentarinya setelah mereka menceritakan pendapatnya, dan berkata, "Kerancuannya sudah cukup menimbulkan kerancuan lainnya dan dia telah mencederai kesepakatan ulama lantaran pendapatnya tentang orang yang buang air besar. Sebab, tidak ada seorang pun yang membedakan antara kencing dan buang air besar (terkait kenajisannya). Kemudian karena dia membedakan antara kencing di air yang sama dengan kencing di bejana kemudian dituangkan ke dalam air, benar-benar pendapat yang paling aneh.

Sanggahan paling singkat terhadapnya adalah bahwa Nabi Muhammad SAW mensinyalir kencing yang maknanya mencakup buang air besar dan

kencing orang lain seperti yang dinyatakan dalam riwayat bahwa Nabi SAW bersabda tentang tikus yang mati di dalam mentega,

إِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا.

"Jika mentega itu beku, maka maka buanglah tikus itu dan yang berada di sekitarnya."

Para ulama sepakat bahwa kucing seperti tikus terkait hal ini dan mentega yang tidak berasal dari lemak seperti mentega. Dalam *Ash-Shahih, "Jika anjing menjilat ke dalam bejana salah seorang di antara kalian, maka ia hendaknya mencucinya."* Seandainya beliau menyuruh yang lainnya lantas dia mencucinya, jika Daud mengatakan tidak suci lantaran dia tidak dapat membersihkannya, maka dia telah mencederai kesepakatan ulama. Jika dia mengatakan air itu suci, berarti dia memperhatikan makna dan menggugurkan pendapatnya sendiri. *Wallahu a'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata, "Dua *qullah* lima ratus *rithl* Baghdad, karena ia diriwayatkan dalam hadits dengan *Qilaal Hajar*. Ibnu Juraij berkata, 'Aku melihat *Qilaal Hajar* dan aku melihat satu *qullah* darinya menampung dua dua *qirbah* (kantong air dari kulit) atau dua *qirbah* lebih sedikit. Asy-Syafi'i menetapkan sedikit itu separuh sebagai kehati-hatian. Setiap satu *qirbah* Hijaz yang besar menampung seratus *rithl*, maka semuanya lima ratus *rithl*. Apakah itu sebagai pembatasan atau estimasi? Dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama,* itu adalah estimasi yang jika kurang satu *rithl* atau dua *rithl* darinya maka tidak berpengaruh. Karena istilah sedikit itu biasanya digunakan pada yang kurang dari separuh. *Kedua,* pembatasan yang seandainya kurang darinya, maka ia menjadi najis. Karena begitu sedikit ditetapkan menjadi separuh sebagai kehati-hatian (maka harus dipenuhi sebagaimana begitu diwajibkan membasuh sesuatu dari kepala, maka sebagai kehati-hatian wajah pun dibasuh)[132] jadi separuh itu menjadi wajib'."

[132] Yang berada dalam kurung tidak terdapat dalam ض dan ق (ط).

Penjelasan:

Para penganut madzhab kami di Khurasan menyebutkan tiga pendapat terkait juga dua *qullah*:

1. Pendapat yang *shahih* dan ditegaskan oleh ulama Irak dan sejumlah kalangan selain mereka bahwa dua *qullah* itu berjumlah 500 *rithl* Baghdad (satu *rithl* Baghdad = 407,5 gram).
2. 600 *rithl*. Pendapat ini disampaikan oleh Imam Al Haramain dan lainnya dari Abu Abdullah Az-Zubairi penulis *Al Kafi*.

   Al Imam berkata, "Itu merupakan pendapat yang dipilih Al Qaffal."

   Penulis *Al Ibanah* berkata, "Itulah pendapat yang paling *shahih* dan layak difatwakan."

   Demikian pendapat yang dikemukakan oleh Al Ghazali dan inilah pendapat yang paling berimbang. Pendapat yang dipilih dua ulama ini sangat tidak relevan bahkan menyimpang dan tidak bisa diterima. Al Ghazali berdalil dengan argumentasi yang lebih batil dan lebih rusak darinya. Dia menyatakan bahwa *qullah* diambil dari kata *istiqlaal al ba'iir* (kemandirian onta untuk dikendarai atau layak dikendarai). Dia juga menyebutkan perkataan yang panjang tanpa dasar dan tidak pula ada relevansinya.
3. Dua *qullah* adalah 1000 *rithl*. Pendapat ini disampaikan dari Asy-Syaikh Ash-Shalih Abu Zaid Muhammad bin Ahmad bin Abdullah bin Muhammad Al Marwazi, dia adalah syaikh Al Qaffal Al Marwazi.

Penulis *Al Hawi berkata,* "Dapat diketahui bahwa Asy-Syafi'i tidak melihat *Qilaal Hajar* tidak pula orang-orang semacamnya. Karena *Qilaal Hajar* itu sudah tidak ada, maka perlu dijelaskan dengan ukuran yang dikenal mereka dan dapat mereka saksikan. Dia mengukurnya dengan *qirbah* Hijaz karena lebih akurat dan masyhur."

Diriwayatkan dari Ibnu Juraij bahwa dia berkata, "Aku melihat *Qilaal Hajar* dan satu *qullah* menampung dua *qirbah* atau dua *qirbah* lebih sedikit."

Asy-Syafi'i berkata, "Sebagai langkah kehati-hatian maka kadar dua *qullah* ditetapkan 5 *qirbah*. Ini bukan sebagai taqlid kepada Ibnu Juraij tapi

sebagai penerimaan terhadap argumentasi-argumentasinya."

Asy-Syafi'i tidak berinisiatif untuk menetapkan kadar *qirbah* dengan *rithl*, karena dia cukup mengacu pada apa yang dikenal oleh orang-orang semasanya yang hidup di negerinya yaitu *qirbah* yang sudah mayshur di antara mereka. Sebagaimana halnya Nabi SAW cukup menyatakan *qullah-qullah* yang masyhur di antara mereka tanpa menyebutkan kadarnya.

Kemudian sepeninggal Asy-Syafi'i, para penganut madzhab kami menjauhkan *qirbah-qirbah* itu dari Hijaz dan sudah tidak ada lagi di antara mereka, sementara kalangan awam tidak mengetahui ukurannya, maka mereka terpaksa menetapkan kadarnya dengan *rithl*. Setelah menguji kadar *qirbah-qirbah* Hijaz, mereka pun menyepakati bahwa kadar setiap satu *qirbah* adalah 100 *rithl* Baghdad.

Di antara para penganut madzhab kami yang pertama kali menetapkan kadarnya adalah Ibrahim bin Jabir dan Abu Ubaid bin Harbawaih yang kemudian diikuti oleh seluruh penganut madzhab kami. Dengan demikian dua *qullah* adalah 500 *rithl* menurut seluruh para penganut madzhab kami."

Ini adalah Ungkapan penulis *Al Hawi* dan inilah yang disampaikannya terkait penetapan kadar dengan *rithl* bahwa ia bukan penetapan Asy-Syafi'i tapi para penganut madzhabnya. Inilah pendapat yang masyhur dan ditegaskan oleh mayoritas ulama.

Asy-Syaikh Abu Hamid dalam komentarnya berkata, "Yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i di seluruh kitabnya adalah 5 *qirbah* dengan ukuran *qirbah* Hijaz. Aku melihat Abu Ishak menyampaikan dari Asy-Syafi'i bahwa dia mengatakan lima *qirbah*, dan itu sejumlah 500 *rithl*. Demikian yang dinukil oleh Al Bandaniji dari Asy-Syafi'i bahwa itu berjumlah 500 *rithl*.

Al Mahamili berkata, "Abu Ishak menyampaikan bahwa Asy-Syafi'i mengatakan dalam sebagian kitabnya bahwa dia menyaksikan *qirbah-qirbah* dan bahwa 1 *qirbah* menampung 100 *rithl*. Imam Al Haramain mengatakan bahwa yang jelas dari perkataan Asy-Syafi'i adalah 1 *qirbah* menampung 100 *rithl*."

Ini adalah batasan *qullah* menurut syariat. Sedangkan menurut bahasa,

Al Azhari berkata, "*Qullah* mirip dengan *jubb* (sumur yang dalam) yang dapat menampung air dalam jumlah besar. Disebut *qullah* karena yang memanggulnya atau membawanya adalah orang yang kuat. Segala sesuatu yang dipanggulkan kepadanya maka dapat dibawanya. *Qullah-qullah* itu berbeda-beda di antara berbagai wilayah Arab, dan *Qilaal Hajar* termasuk yang terbesar."

Asy-Syirazi berkata, "Yang diriwayatkan dalam hadits adalah *Qilaal Hajar*. Maksudnya, hadits tersebut adalah, *'Jika (debit) air itu (berjumlah) dua qullah dengan (ukuran) Qilaal Hajar, maka tidak mengandung kotoran'.*" Demikian yang diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dengan penambahan ini dalam *Al Umm* dan *Mukhtashar Al Muzani*. Demikian pula yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kabir.*

Kata *Hajar* —dengan harakat fathah pada huruf *ha'* dan *jim*—, adalah perkampungan dekat Madinah, bukan Hajar di Bahrain. Aku telah menjelaskan keadaan *Hajar* ini dan *Hajar* yang itu dalam *Tahdzib Al Asma' wa Al-Lughat.*

Sejumlah penganut madzhab kami berkata, "Pada mulanya ukuran *qullah-qullah* ini diberlakukan di *Hajar*. Oleh karena itu, ia dinisbahkan kepada *Hajar*. Kemudian diberlakukan di Madinah namun penisbatan tetap sebagaimana semula seperti yang dikatakan pakaian Al Marwazi[133] meskipun dibuat di Baghdad."

Al Khaththabi berkata, "Bentuk *Qilaal Hajar* sudah masyhur dan ukurannya terkenal, tidak ada selisihnya sebagaimana yang terjadi pada timbangan-timbangan dan ukuran-ukuran *sha'* yang dinisbatkan ke berbagai negeri lainnya. *Qilaal Hajar* adalah yang terbesar dan termasyhur, karena batasan tidak terdapat pada sesuatu yang tidak dikenal."

Asy-Syaikh Abu Hamid dalam *At-Ta'liq* berkata: Abu Ishak bin Jabir, penulis *Al Khilaf* berkata: Aku pernah bertanya kepada sejumlah orang

---

[133] Penisbatan kepada Marwu adalah Marwazi. Penisbatan ini hanya pada manusia saja. Adapun pakaian, kuda, pedang, dan seluruh barang lainnya dinisbahkan kepada Maru. Maka dikatakan pakaian Marwi dan kuda Marwi (ط).

terpercaya mengenai *Qilaal Hajar*, mereka menyatakan bahwa ukuran *qullah-qullah* di Hajar (*Qilaal Hajar*) tidak berbeda, dan mereka berkata, "Kami mengukur dua *qullah* dan hasilnya kami dapatkan bahwa dua *qullah* adalah 500 *rithl*." Pernyataannya yang berbunyi, "Aku melihat *qullah* menampung 2 *qirbah*, atau 2 *qirbah* lebih sedikit" adalah keraguan dari Ibnu Juraij terkait kadar setiap *qullah*. Ini adalah pernyataan yang benar. Sedangkan perkataan Asy-Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah bahwa perkataannya atau 2 *qullah* lebih sedikit, dapat diartikan sebagai pengklasifikasian, dan dapat berarti sebagai keraguan. Namun tidak demikian adanya, karena implikasinya adalah *qullah* menjadi tidak dapat diketahui kadarnya karena mengalami perbedaan. Dengan demikian tidak ada ketentuan terkait kadarnya.

Yang benar adalah bahwa 2 *qullah* lebih sedikit itu mengindikasikan keraguan, dan ini telah ditegaskan oleh para penganut madzhab kami dan lainnya. Di antara yang menegaskannya adalah penulis *Al Hawi*, Imam Al Haramain, Al Ghazali, dan sejumlah kalangan lainnya. Pendapat ini juga sesuai dengan apa yang disampaikan sebelum ini dari Al Khaththabi dan dari penukilan Asy-Syaikh Abu Hamid dari Ibnu Jabir bahwa *qullah-qullah* ini memiliki ukuran yang sama. Demikian pula yang disepakati para penganut madzhab kami. Mereka menetapkan ini sebagai jawaban atas sanggahan para penganut madzhab Abu Hanifah.

Pernyataan mereka "*qullah-qullah* itu berbeda", lantas mereka berkata, "Tapi itu semua memiliki kesesuaian, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, dengan tegas kami menyatakan bahwa Nabi SAW tidak menetapkan kesamaran pada sesuatu yang tidak diketahui yang tidak membuahkan keakuratan bahkan keraguan dan perselisihan. *Wallahu a'lam.*

Kata *rithl* dibaca dengan harakat kasrah pada huruf *ra'* dan fathah, berdasarkan dua istilah bahasa, namun yang paling baku adalah dengan harakat kasrah.

Al Azhari berkata, "*Rithl* adalah timbangan beban. Mereka berbeda pendapat terkait *rithl* Baghdad. Ada yang mengatakan 130 dirham dengan mata uang dirham Islam. Pendapat lain mengatakan 128. Ada pula yang berpendapat, seratus dua puluh delapan dan empat pertujuh dirham; yaitu

sembilan puluh *mitsqal*. Ini akan dipaparkan *insya Allah* dalam pembahasan tentang zakat tanaman tepatnya tentang ukuran *wasaq*, dan rangkumannya adalah seperti yang telah disampaikan.

Kata "Baghdad" memiliki empat istilah bahasa yang disebutkan:

1. Baghdad dengan dua huruf *dal* tanpa titik.
2. Baghdadz huruf *dal* pertama tanpa titik sedangkan yang kedua dengan titik.
3. Baghdan, dengan huruf *nun*.
4. Maghdan, huruf pertamanya *mim*.

Ini semua disebutkan oleh Abu Umar Az-Zahid dalam *Syarh Al Fashih* dan Ibnu Al Anbari dan lainnya. Mereka menyampaikannya dari Abu Ubaidah dan Abu Zaid Al Anshari Al-Lughawi, salah seorang murid Asy-Syafi'i.

Ibnu Al Anbari berkata, "Bisa berbentuk *mudzakkar* dan bisa *mu`annats*. Oleh karena itu, dapat dikatakan, هَذَا بَغْدَاد dan هَذِهِ بَغْدَاد."

Para ulama tersebut berkata, "Dalam bahasa Arab, kata itu berarti pemberian berhala. Ada yang mengatakan, artinya kebun berhala."

Al Khathib Al Baghdadi dan Abu Sa'ad As-Sam'ani berkata, "Ulama fikih tidak menyukai penyebutannya dengan nama Baghdad dari segi ini. Abu Ja'far Al Manshur menyebutnya dengan kota As-Salam, karena sungai Dajlah dulu disebut lembah As-Salam."

Baghdad juga disebut semenanjung sungai. Aku telah memaparkannya secara panjang lebar dalam *Tahdzib Al Asma'*. Perlu disampaikannya huruf-huruf di sini agar ditetapkan dalam kitab ini dan semua kitab-kitab ilmiah. *Wallahu a'lam.*

Ungkapan penulis, "Apakah itu sebagai pembatasan atau estimasi?" Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Dua pendapat ini masyhur namun mereka berbeda dalam hal pendapat yang paling *shahih* dari keduanya.

Imam Al Haramain berkata, "Para penganut madzhab ini mengatakan bahwa yang paling *shahih* adalah sebagai pembatasan."

Pendapat ini dinyatakan *shahih* juga oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib,

Ar-Ruyani, dan Ibnu Kajj. Ia juga merupakan pendapat Abu Ishak Al Marwazi. Mayoritas penganut madzhab ini menyatakan bahwa yang *shahih* adalah sebagai estimasi. Di antara mereka adalah Al Ghazali dan Ar-Rafi'i. Ini juga merupakan pendapat Ibnu Suraij.

Al Mutawalli berkata, "Ini adalah pendapat para penganut madzhab ini pada umumnya selain Abu Ishak. Dalil dua pendapat tersebut telah disampaikan dalam kitab ini. Pendapat yang *shahih* dan dipilih adalah bahwa itu sebagai estimasi."

Jika kami mengatakan sebagai pembatasan, maka para penganut madzhab kami berkata, "Jika kurang dari batasan itu maka air menjadi najis bila terkena najis." Jika kami mengatakan sebagai estimasi, maka kekurangan sedikit tidak berpengaruh. Dalam hal ini terdapat perbedaan terkait dengan ungkapan mereka yang terhimpun dalam beberapa pandangan, yaitu:

1. Kekurangan 2 *rithl* tidak berpengaruh tapi bila lebih maka ia berpengaruh. Ini cukup jelas merupakan ungkapan penulis dan Al Mahamili dalam *At-Tajrid* serta lainnya. Pandangan ini dinukil juga oleh Al Ghazali dalam *Al Wasith* dari mayoritas penganut madzhab ini.
2. Kekurangan 3 *rithl* tidak berpengaruh dan yang lebih dari 3 *rithl* berpengaruh. Ini disampaikan oleh Al Ghazali dan lainnya, serta inilah yang ditegaskan oleh Al Baghawi.
3. Kekurangan sekitar 3 *rithl* tidak berpengaruh. Pendapat ini disampaikan oleh Al Mahamili dalam *Al Majmu'* dan diikuti oleh penulis *Al Bayan* serta lainnya.
4. Kekurangan 100 *rithl* tidak berpengaruh. Inilah kadar yang diragukan oleh Ibnu Juraij. Ini adalah pendapat penulis *At-Taqrib* yang disampaikan oleh Imam Al Haramain dan ditegaskan oleh Al Mutawalli.

   Al Imam berkata, "Yang dikatakan oleh penulis *At-Taqrib* ini sangat jauh dan bukan sebagai penjelasan terkait penetapan estimasi, dan seakan-akan dia mengembalikan kadar 2 *qullah* pada 400 *rithl* dan membuang yang diragukan dalam hal ini."

   Al Imam juga berkata, "Aku tidak menggolongkan perkataannya ini

sebagai pendapat, tetapi itu merupakan kesalahan yang jelas."

5. Pendapat yang dipilih oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali, dan ditegaskan oleh Ar-Rafi'i, bahwa yang tidak berpengaruh itu kekurangan yang lantaran kekurangannya keterpautan kadar perubahannya tidak tampak sesuai dengan kadar perubah tertentu seperti kunyit atau semacamnya.

Jika ada yang mengatakan, penetapan kadar dengan *rithl* berarti kembali pada penetapan sebagaimana yang disinyalir oleh Al Ghazali, maka kami menjawab, "Ini meskipun sebagai pembatasan, namun ini berbeda dengan pembatasan yang dikatakan oleh pihak yang berpendapat sebagai pembatasan dan dinafikan oleh pihak yang berpendapat sebagai estimasi. Karena pembatasan yang diperselisihkan itu adalah pembatasan dengan 500 *rithl*, sedangkan ini tidak demikian. *Wallahu a'lam.*"

Ungkapan penulis dalam argumentasinya tersebut lebih dikarenakan kata "sedikit" (*syai`un*) biasanya digunakan pada jumlah atau bilangan yang kurang dari separuh. Maknanya seperti yang dikatakan oleh para penganut madzhab ini, bahwa bangsa Arab biasanya menggunakan ungkapan *waahid wa say`iun* untuk bilangan satu setengah. Jika bilangan atau jumlah yang lebih itu separuh, maka mereka berkata, "Satu lebih sedikit. Jika kelebihan itu separuh." Mereka juga berkata, "Satu setengah. Jika tambahannya lebih dari separuh, mereka mengatakan dua kurang sedikit."

Mereka menggunakan kata "sedikit" pada dua kondisi yang kurang dari separuh.

Ungkapan penulis, "Karena begitu sedikit ditetapkan menjadi separuh sebagai bentuk kehati-hatian, maka harus dipenuhi sebagaimana begitu diwajibkan membasuh sesuatu dari kepala. Maka sebagai bentuk kehati-hatian, wajah pun dibasuh jadi separuh itu menjadi wajib." Demikian pula yang dikatakan oleh para penganut madzhab kami. Mereka juga menyebutkan contohnya, yakni kewajiban menahan sesaat dari waktu malam (sebelum berbuka) bagi orang yang berpuasa, agar dia yakin bahwa waktu siang sudah hilang dengan sempurna.

Perbedaannya menurut pihak yang berpendapat sebagai estimasi adalah terpenuhinya membasuh wajah sudah dapat ditentukan kewajibannya dan tidak dapat terwujud kecuali dengan bagian dari kepala, serta sesuatu yang menyebabkan kewajiban tidak terpenuhi maka sesuatu itu menjadi wajib. Namun di sini tidak dapat diyakinkan bahwa sedikit itu separuh, agar dapat ditentukan kesempurnaannya. Kami menetapkannya separuh sebagai bentuk kehati-hatian padahal kehati-hatian itu tidak wajib.

Masalah:

Pertama: Ibnu Juraij yang disebutkan di sini dinisbahkan kepada kakeknya yang bernama Abdul Malik bin Abdul Aziz bin Juraij Al Qurasyi Al Umawi. Moyang mereka adalah Al Makki Abu Al Walid. Ada yang mengatakan bahwa Abu Khalid termasuk tokoh terkemuka generasi setelah tabi'in, termasuk dalam jajaran ulama terdahulu, ulama fikih, dan ulama hadits terpandang. Dia juga seorang ulama fikih madzhab Asy-Syafi'i dalam silsilah fikih dan silsilahku terhubung dengannya. Aku telah menjelaskan hal tersebut di awal kitab *Tahdzib Al Asma'*.

Asy-Syafi'i mendalami fikih dari Abu Khalid Muslim bin Khalid bin Muslim Az-Zanji, imam penduduk Makkah, dan mufti mereka. Az-Zanji mendalami fikih dari Ibnu Juraij, sedangkan Ibnu Juraij mendalaminya dari Abu Muhammad Atha' bin Abu Rabbah. Atha' mendalami fikih pada Ibnu Abbas, dan Ibnu Abbas mendalaminya dari Nabi SAW serta sejumlah sahabat dari Nabi SAW. Aku telah menjelaskan ini semua dalam *At-Tahdzib*.

Ahmad bin Hanbal berkata, "Orang pertama yang membuat berbagai karya tulis adalah Ibnu Juraij dan Ibnu Abu Urubah."

Atha' bin Abu Rabah berkata, "Ibnu Juraij adalah pemimpin penduduk Hijaz. Dia wafat pada tahun 150 H berdasarkan pendapat mayoritas ulama."

Ada yang berpendapat pada tahun 151 H. Pendapat lain mengatakan pada tahun 149 H. Ada juga yang mengatakan, pada tahun 160 H. Dia telah melampaui usia 100 tahun. Aku telah memaparkan keadaan dan keutamaannya di dalam *At-Tahdzib*.

Kedua: Dalam *At-Ta'liq*, Al Qadhi Husain berkata, "Kadar 2 *qullah* di tanah yang rata adalah 1 hasta lebih seperempat panjang dan luasnya 1 hasta lebih seperempat dan kedalamannya 1 hasta lebih seperempat (satu hasta kurang lebih 18 inci). Ini sangat bagus dan perlu diketahui."

Ketiga: Seandainya ada najis tercebur ke dalam air yang diragukan apakah mencapai 2 *qullah* atau kurang, Abu Al Qasim Abdul Wahid bin Al Husain Ash-Shaimiri dan sahabatnya Al Mawardi serta penulis *Al Bayan* menegaskan bahwa hukum air itu najis.

Para ulama tersebut berkata, "Karena pada dasarnya ia berjumlah 1 *qullah*. Imam Al Haramain dan Al Ghazali mengatakan dalam hal ini terdapat dua kemungkinan dan yang paling menonjol dari keduanya adalah pendapat ini, dan yang kedua bahwa air itu suci."

Menurutku (An-Nawawi): Pendapat yang kedua inilah yang benar dan lainnya tidak *shahih*, karena pada mulanya air itu suci dan kami meragukan adanya sesuatu yang membuatnya najis, dan adanya najis belum tentu membuat air menjadi najis. Dalam hadits *shahih*, Nabi SAW bersabda,

الْمَاءُ طَهُوْرٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ.

"Air itu suci, tidak ada sesuatu pun yang membuatnya menjadi najis."

Tidak ada yang keluar dari keumuman ini (air itu suci) kecuali yang telah kami pastikan bahwa ia najis.

Al Mawardi, Ar-Ruyani, dan lainnya berkata, "Seandainya dia melihat anjing yang meletakkan kepalanya di air sebanyak 2 *qullah* saja dan dia ragu apakah anjing itu meminumnya hingga membuatnya berkurang dari 2 *qullah* atau tidak meminumnya, maka air itu suci dan tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, sebagaimana halnya pengamalan terhadap ketentuan dasarnya (air itu suci). *Wallahu a'lam.*"

Keempat: Adapun cairan selain air dan benda basah lainnya, maka ia

menjadi najis bila terkena najis meskipun mencapai beberapa *qullah*. Hal ini tidak diperselisihkan di antara para penganut madzhab kami, dan kami tidak mengetahui seorang ulama pun yang menyanggahnya.

Sebelumnya, telah dipaparkan prihal perbedaannya dengan air dalam hal pengambilan dalil Abu Hanifah, yang kesimpulannya adalah bahwa menjaga benda cair dari najis tidak sulit meskipun banyak berbeda dengan air yang banyak.

Kelima: Sebelumnya telah disampaikan bahwa perkiraan ukuran 2 *qullah* sama dengan 500 *rithl*, apakah ini sebagai pembatasan atau estimasi? Ada beberapa masalah seperti ini di antaranya usia haid 9 tahun, jarak antara dua barisan panjangnya 300 hasta, jarak dibolehkan *qashar* 48 mil, dan *nishab* harta atau barang yang dizakati sepersepuluh adalah 1600 *rithl* Baghdad. Dalam semua masalah ini terdapat dua pendapat dan yang paling *shahih* dari keduanya adalah pendapat yang menyatakan bahwa itu sebagai estimasi. Pendapat lainnya adalah menyatakan bahwa itu sebagai batasan. Masalah-masalah ini akan dipaparkan dalam pembahasannya masing-masing *insya Allah*.

Perlu diketahui, bahwa tolak ukur penentuan ada tiga macam:

1. Penentuan kadarnya sebagai pembatasan tanpa perbedaan pendapat
2. Sebagai estimasi tanpa ada perbedaan pendapat.
3. Yang diperselisihkan antara sebagai estimasi atau pembatasan sebagaimana dalam bahasan sebelum ini.

Adapun yang disepakati sebagai estimasi seperti usia budak muslim. Dia masuk Islam pada saat sebagai budak berusia 10 tahun, maka sebagai estimasi sekitar usia 10 tahun dia berhak atas keislamannya. Demikian pula jika dia dijadikan sebagai wakil pada usia 10 tahun, karena pada usia 10 tahun dia tidak dapat memenuhi kriteria-kriteria yang disyaratkan, hingga sekalipun disyaratkan tidak lebih dan tidak kurang dari 10 tahun, namun transaksi yang diwakilinya tidak sah. Ini disampaikan oleh Al Baghawi dan lainnya.

Sedangkan yang disepakati bahwa itu sebagai pembatasan, sangat banyak. Di antaranya adalah penetapan batas lamanya usapan sepatu (tidak perlu membuka sepatu saat wudhu, tapi cukup diusap) sehari siang dan malam saat mukim dan tiga hari pada saat bepergian, penetapan batu-batu yang digunakan untuk istinja dengan 3 buah batu, basuhan pada jilatan anjing dengan 7 kali, terlaksananya shalat Jum'at dengan jumlah 40 orang jamaah, *nishab* zakat ternak, uang, barang, tanaman yang dikenai zakat sepersepuluh, penetapan batas umur hewan yang dizakati, seperti ternak betina satu tahun dan semacamnya, usia hewan qurban, 5 *wasaq* pada tanaman yang dipanen berulang-ulang jika kita memenggolongkannya pada 5 *wasaq*, batasan waktu 1 tahun dalam zakat, upeti, denda ketidaksengajaan, pengasingan orang yang berzina (yang belum menikah), masa penantian budak yang dimerdekakan dan orang yang mengalami impotensi, masa menyusui, batasan-batasan sanksi hukuman seperti sanksi zina dan tuduhan pada orang merdeka dan budak, *nishab* curian dengan ketentuan seperempat dinar, dan lainnya.

Ini semua merupakan pembatasan. Alasannya adalah, ketentuan-ketentuan ini telah ditetapkan dan dalam penetapannya terdapat hikmah. Oleh karena itu, tidak dibenarkan ada pelanggaran terhadapnya. Sedangkan alasan yang diperselisihkan adalah bahwa penetapannya berdasarkan ijtihad, karena tidak ada nash syariat yang *shahih* dalam hal ini. Selain itu, yang mendekati ketentuan yang ditetapkan maka maknanya setara dengannya. *Wallahu a'lam.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Jika najis itu termasuk yang tidak dapat dijangkau oleh pandangan mata, dalam hal ini terdapat tiga jalur periwayatan dari para penganut madzhab kami. Yang mengatakan tidak ada hukum baginya karena ia tidak mungkin dijaga, maka ia seperti debu kotoran hewan. Di antara mereka ada yang mengatakan, hukumnya seperti hukum seluruh najis, karena ia adalah najis yang meyakinkan, maka ia seperti najis yang dapat dijangkau oleh pandangan mata. Dan di antara mereka ada yang mengatakan, dalam hal ini ada dua pendapat: (a) tidak ada hukum baginya, dan (b) ada hukumnya. Kedua pendapat ini sebagaimana telah kami paparkan."

Penjelasan:

Ungkapan penulis, "Tidak dapat dijangkau oleh pandangan mata," maksudnya adalah, tidak dapat disaksikan dengan mata karena terlalu sedikit, dan dalam kondisi najis itu berbeda warnanya dengan warna pakaian. Begitu juga jika najis mengenainya, maka ia tidak terlihat karena terlalu sedikit. Contohnya adalah, lalat yang hinggap di atas najis kemudian tercebur ke dalam air.

Al Mutawalli dan lainnya berkata, "Contohnya adalah, kencing yang memercik ke pakaian dan semacamnya."

Sirjin (kotoran hewan) adalah kata asing (bukan Arab) dan dapat diungkapkan dengan *sirqin* —yakni dengan huruf *qaf* dan harakat kasrah pada huruf *sin* pada kedua lafal tersebut dan bisa dengan harakat fathah—. Terkait dengan kata ini terdapat empat versi bahasa yang telah dijelaskan dalam *Tahdzib Al Asma'*.

Kebiasaan para penganut madzhab kami mengaitkan masalah pakaian dengan masalah ini jika terkena najis yang tidak dapat dijangkau oleh mata. Penulis memaparkan masalah kedua ini dalam bab *thaharah* jasmani. Sedangkan aku memaparkan semuanya dari dua masalah itu di sini sebagaimana kebiasaan para penganut madzhab dan untuk memenuhi syarat kitab ini yang mendahulukan masalah-masalah yang biasanya berada di awal pembahasan.

Para penganut madzhab kami berkata, "Terkait dengan air dan pakaian, ada tujuh pendapat yang diriwayatkan, yaitu:

1. Keduanya dimaklumi.
2. Keduanya najis. Al Mawardi berkata, 'Ini adalah pendapat Ibnu Suraij.'
3. Tentang keduanya terdapat dua pendapat. Al Mawardi berkata, 'Ini adalah pendapat Ishak Al Marwazi.'
4. Air najis pakaian tidak, karena pakaian lebih ringan hukumnya terkait dengan najis, maka dari itu darah kutu, dan semua darah lainnya dengan kadar sedikit, serta nanah di pakaian dimaklumi. Sedangkan air tidak demikian.

5. Kebalikannya, karena air memiliki kekuatan untuk menolak najis dari benda lainnya, maka air lebih dapat menolak najis dari dirinya sendiri, namun tidak demikian dengan air.
6. Pakaian najis sedangkan tentang air terdapat dua pendapat.
7. Air najis sedangkan tentang pakaian terdapat dua pendapat.

Al Mawardi berkata, "ini adalah pendapat yang diriwayatkan dari Ibnu Abu Hurairah.

Para ulama penulis kitab berbeda pendapat terkait dengan mana yang paling *shahih* di antara pendapat-pendapat tersebut. Al Mawardi berkata, "Yang paling *shahih* adalah pendapat para pendahulu bahwa yang najis adalah air sedangkan pakaian tidak najis. Hal ini cukup jelas terlihat dalam pernyataan Asy-Syafi'i dan disetujui ke-*shahih*-annya oleh Al Bandaniji.

Sebaliknya Al Qadi Abu Ath-Thayyib berkata, "Yang *shahih* adalah air najis sedangkan pakaian tidak najis kecuali bila pakaian basah. Demikian pula yang dikatakan oleh Al Imam, bahwa yang *shahih* adalah air najis sedangkan tentang pakaian terdapat dua pendapat."

Ini adalah pendapat dari Ash-Shaidalani. Al Baghawi menegaskan bahwa yang najis air, dan ini juga pendapat Al Qaffal dan para penganut madzhabnya. Yang *shahih* dan terpilih dari ini semua adalah bahwa air tidak najis tidak pula pakaian. Inilah yang ditegaskan oleh Al Mahamili dalam *Al Muqni'* dan dinukilnya dalam dua kitabnya dari Abu Ath-Thayyib bin Salamah. Sementara menurut Al Ghazali, penulis *Al Uddah* dan lainnya bahwa pendapat ini *shahih*, karena tidak dapat dijaga dan mengalami kesulitan untuk melakukan hal tersebut. Allah SWT berfirman,

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan kesulitan bagimu dalam agama." (Qs. Al Hajj [22]: 78)

Penjelasan berbagai riwayat, pendapat, dan pandangan, telah dipaparkan di bagian akhir dari mukadimah kitab ini.

6. Asy-Syirazi berkata, "Jika najis itu berupa bangkai yang darahnya tidak mengalir seperi lalat, lalat kerbau, dan semacamnya, dalam hal ini terdapat dua pendapat: (a) ia seperti bangkai lainnya, karena ia adalah hewan yang tidak dimakan setelah kematiannya bukan lantaran ia diharamkan, maka ia seperti hewan yang memiliki darah yang mengalir, dan (b) ia tidak merusak air berdasarkan hadits yang diriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda, إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَامْقُلُوهُ، فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِي الْآخَرِ دَوَاءً. ***'Jika lalat jatuh ke dalam bejana salah seorang di antara kalian, maka celupkanlah ia, sebab di salah satu sayapnya terdapat penyakit dan di sayapnya yang lain terdapat obat'.*** **Kadang makanan panas maka lalat yang dicelupkan bisa mati di dalamnya. Seandainya lalat itu merusaknya (mengotorinya), maka beliau tentunya tidak akan menyuruh untuk mencelupkannya agar menjadi obat bagi kita jika kita memakannya. Jika itu banyak hingga menyebabkan air berubah, maka dalam hal ini terdapat dua pandangan: (a) ia najis karena ia adalah air yang berubah lantaran najis, dan (b) tidak najis karena apa yang tidak membuat air menjadi najis jika tercebur di dalamnya maka kurang dari *qullah* pun air itu tidak najis olehnya meskipun membuatnya berubah seperti ikan dan belalang."**

Penjelasan:

Hadits ini *shahih* diriwayatkan oleh Al Bukhari dengan maknanya dari riwayat Abu Hurairah RA darinya. Di dalam hadits tersebut dinyatakan, فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ *"Dia hendaknya membenamkan seluruh (tubuh) lalat tersebut kemudian ambillah kembali."*

Diriwayatkan oleh Abu Daud dalam kitabnya *Sunan Abu Daud,* dengan tambahan redaksi, إِنَّهُ يَتَّقِي بِجَنَاحِهِ الَّذِي فِيهِ الدَّاءُ فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ *"Sesungguhnya lalat itu berlindung dengan sayapnya yang terdapat penyakit, oleh karena itu celupkanlah semua tubuhnya."*

Selain itu, hadits ini juga diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari Abu Sa'id Al Khudri.

Al Khaththabi berkata, "Dalam hal ini terdapat bahasan fikih bahwa

fisik hewan suci kecuali yang dinyatakan dalam Sunnah seperti anjing dan yang dinyatakan hukumnya seperti anjing (najis). Hadits ini telah dibahas oleh sejumlah orang yang tidak memiliki kapabilitas yang mempertanyakan, bagaimana mungkin penyakit dan obat dapat berkumpul di dua sayap lalat? Dan bagaimana kita dapat mengetahui itu agar kita dapat mendahulukan sayap yang ada penyakitnya?"

Al Khaththabi berkata, "Ini adalah pertanyaan yang bodoh atau pura-pura bodoh. Karena seseorang akan mendapati di dalam dirinya dan diri hewan unsur panas, dingin, basah, dan kering.[134]

---

[134] Majalah *Liwa' Al Islam* menyajikan kepada kita tentang sanggahan terhadap tulisan yang dimuat dalam *Majallah Al Arabi Al Kuwaitiyyah*. Kami menulis sanggahan terhadap orang yang dengki terhadap Sunnah yang suci. Di antaranya adalah yang kami terbitkan pada edisi ke-6 tahun kedua puluh bulan Shafar tahun 1386 H, sebagai berikut:

Hadits tentang lalat adalah hadits terkait dengan hal-hal biasa dan tidak terkait dengan peribadahan, seperti hadits "*Konsumsilah minyak zaitun dan gunakanlah ia*". Itu bukan merupakan kewajiban dan meninggalkannya pun bukan sebagai pelanggaran. Hingga akhirnya aku mengatakan, sabda Nabi SAW itu mengandung aspek-aspek pendidikan bagi sahabat-sahabat beliau atau sebab-sebab ekonomis untuk kebutuhan salah seorang di antara mereka pada tegukan air minum yang bisa jadi dia tidak mendapatkannya jika dirinya enggan terhadap minuman ini hanya lantaran ada lalat yang tercebur di dalamnya.

Bisa jadi pengamalan ini akan memberikan ketahanan diri bagi mereka dan perlindungan yang menghindarkan mereka dari bahaya lalat. Maksud hadits tersebut dapat diarahkan pada hal-hal seperti ini. Hanya saja ini dapat menjurus pada distorsi penafsiran selama hadits tersebut diriwayatkan melalui jalur yang kapabel dan cermat dari kalangan yang serupa dan terhubung pada Rasulullah SAW.

Aku pernah membaca sebuah artikel Mr. Darid, mantan direktur *Mashlahah Al Kuntinat Al Mishriyyah*, seputar penyakit-penyakit yang menjangkit di India. Artikel ini dimuat di majalah kedokteran sejak kurang lebih 30 tahun silam. Jika lalat mengenai sesuatu yang dikonsumsi lantas mengalami perubahan di dalamnya menjadi zat yang bernama *kabtriufaj*. Zat ini dapat digunakan untuk membunuh kuman-kuman yang ditinggalkan oleh lalat melalui organ-organ tubuhnya. Mereka mengatakan, lalat memuntahkan zat ini jika mati dengan zat *asfaksiya* yang dikandungnya. Zat ini dapat digunakan sebagai cairan penawar dan obat bagi penyakit-penyakit yang menjangkit (menetap).

Kami masih tetap mengatakan, hadits ini bukan sebagai kewajiban meskipun itu merupakan mukjizat ilmiah. Orang-orang yang gemar mendiskreditkan Sunnah dengan

Itu semua merupakan unsur-unsur yang berlawanan yang jika bertemu maka akan saling merusak. Kemudian Allah SWT menetapkan untuk menghimpun itu semua dan menjadikannya sebagai sebab bagi kelangsungan hidup hewan dan kemaslahatannya.

Sungguh sangat layak untuk tidak memungkiri adanya obat dan penyakit pada dua bagian dari satu hewan. Yang mengilhamkan kepada lebah agar membuat tempat yang menakjubkan serta menghasilkan madu di dalamnya, yang mengilhamkan kepada semut untuk dapat memperoleh makanannya dan menyimpannya untuk waktu tertentu saat dibutuhkannya, Dia-lah Allah yang menciptakan lalat dan menetapkan petunjuk baginya, agar mendahulukan satu sayap dan mengakhirkan yang lainnya. Ini merupakan bagian dari ujian yang diberlakukan dalam tahapan-tahapan peribadahan dan ujian yang merupakan tolak ukur dalam pembebanan syariat. Pada segala sesuatu terdapat hikmah dan ilmu.

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧

'Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran (darinya) melainkan orang-orang yang berakal'." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 7)

Ungkapan penulis, "Yang darahnya tidak mengalir," maksudnya adalah, tidak memiliki darah yang mengalir. Kata *nafs* artinya darah.

"Karena ia hewan yang tidak dikonsumsi setelah mati," maksudnya adalah, tidak termasuk ikan dan belalang.

"Bukan karena ia diharamkan," maksudnya adalah, tidak termasuk manusia, sebab bangkainya tidak menyebabkan air menjadi najis berdasarkan pendapat yang *shahih*. Ini merupakan bagian dari pendapat yang menyatakan bahwa bangkainya suci. Kami akan menjelaskannya *insya Allah*.

---

mengacu pada hadits seperti ini adalah kaum yang dengki dan gemar merongrong esksistensi Sunnah melalui peremehan terhadap riwayat-riwayat Al Bukhari, seperti hadits pencungkilan mata malaikat maut dan memancarnya air. Aku juga telah memberikan tanggapan terhadap ini semua dalam kitab kami *Al Qaul Al Musaddad Fi Adz-Dzaud An Sunnah Muhammad SAW* dalam seri *Di Bawah Bendera Sunnah*.

Para penganut madzhab kami berkata, "Bangkai yang tidak memiliki darah yang mengalir seperti lalat, lalat kerbau, lebah, semut, kumbang, kutu busuk, nyamuk, jangkerik, kalajengking, kecoa, kutu rambut, kutu pasir, dan semacamnya. Di antara yang menyebutkan dengan jelas kutu rambut dan kutu pasir adalah Al Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, Asy-Syaikh Abu Hamid dan lainnya. Sedangkan tentang ular, Al Mawardi menyampaikan dua pendapat:

1. Pendapat Abu Al Qasim Ad-Daraki dan sahabatnya, Asy-Syaikh Abu Hamid Al Isfarayini bahwa ular memiliki darah yang mengalir.
2. Pendapat Abu Al Fayadh Al Bashri dan sahabatnya, Abu Al Qasim Ash-Shaimiri, bahwa ular tidak memiliki darah yang mengalir.

Dalam masalah ini, pendapat pertama yang lebih *shahih*.

Adapun cicak, mayoritas ulama menegaskan bahwa hewan tersebut tidak memiliki darah yang mengalir. Di antara yang menegaskan hal itu adalah Asy-Syaikh Abu Hamid dalam *At-Ta'liq*, Al Bandaniji, Al Qadhi Husain, penulis *Asy-Syamil*, dan lainnya. Al Mawardi menukil dua pendapat tentang cicak seperti ular.

Asy-Syaikh Nashr Al Maqdisi menegaskan bahwa cicak tidak memiliki darah yang mengalir. Dia berkata, "Pendapat ini disampaikan oleh Abu Ubaid dalam kitab *Ath-Thahur*, dan bahwa dia membunuh cicak lantas menemukan darah di kepalanya, sama dengan aku lihat dalam kitab *Ath-Thahur*, karya Abu Ubaid bahwa cicak dan ular memiliki darah yang mengalir serta darah di kepalanya."

Jika yang kami paparkan valid adanya, maka jika hewan yang tidak memiliki darah yang mengalir mati di dalam air yang kurang dari dua *qullah*, apakah menyebabkannya najis? Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang masyhur dalam kitab-kitab madzhab ini. Asy-Syafi'i menyampaikan dua pendapat itu dalam *Al Umm* dan *Al Mukhtashar*. Ini juga adalah masalah pertama yang disebutkan dalam *Al Umm*. Dalam masalah ini terdapat dua pendapat.

Imam Al Haramain dan penulis *At-Taqrib* menyebutkan pendapat ketiga

sebagai jalan keluarnya, yaitu bahwa yang tersebar luas tidak membuatnya najis seperti lalat, nyamuk, dan semacamnya. Sedangkan yang tidak tersebar luas seperti kumbang, kalajengking, dan kumbang lembah, menyebabkan air menjadi najis. Ini dengan mempertimbangkan ada dan tidak adanya kesulitan untuk menjaganya dari air. Pendapat ini ditegaskan oleh Abu Al Fath Sulaim bin Ayyub Ar-Razi dalam kitabnya *Al Kifayah* dan sahabatnya Abu Al Fath Nashr Al Maqdisi dalam *Al Kafi* serta lainnya.

Dalam *Al Muqni'*, Al Mahamili menyatakan pendapat ini tidak tepat dan juga Ar-Ruyani dalam *Al Bahr*. Keduanya menyatakan bahwa air itu najis. Ini tidak dapat dijadikan acuan sama sekali. Yang benar adalah air itu suci. Inilah pendapat mayoritas ulama. Bahkan sejumlah kalangan dari para penganut madzhab Asy-Syafi'i menyatakan bahwa pendapat yang mengatakan air itu najis telah mencederai kesepakatan ulama.

Dalam *Al Isyraf*, Ibnu Al Mundzir berkata, "Ulama pada umumnya mengatakan bahwa air tidak rusak lantaran kematian lalat, kumbang, dan semacamnya."

Dia juga berkata, "Aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat dalam hal ini kecuali salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i. Demikian pula yang dikatakan oleh Ibnu Al Mundzir dalam pembahasan tentang kesepakatan ulama yang menyatakan, mereka sepakat bahwa air tidak menjadi najis lantaran itu (kematian lalat dan semacamnya) kecuali jika menurut salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i."

Al Khaththabi dan lainnya menukil dari Yahya bin Abu Katsir bahwa dia berkata, "Air menjadi najis lantaran kematian kalajengking di dalamnya. Pendapat ini dinukil oleh sebagian penganut madzhab kami dari Muhammad bin Al Munkadir. Dua imam ini termasuk generasi tabiin. Dengan demikian, Asy-Syafi'i tidak mencederai kesepakatan ulama."

Jika kami mengatakan menurut pendapat yang *shahih* bahwa air tidak najis, namun apabila hewan ini banyak hingga membuat air berubah, apakah menyebabkan air menjadi najis? Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang dipaparkan oleh penulis.

Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Bandaniji, Al Mahamili dalam *Al Majmu'*,

penulis *Al Uddah*, dan lainnya berkata, "Dua pendapat ini disampaikan oleh Abu Hafsh Umar bin Abu Al Abbas bin Suraij dari bapaknya. Yang paling *shahih* dari keduanya adalah bahwa itu menyebabkan air menjadi najis."

Pendapat ini dinyatakan *shahih* oleh Asy-Syasyi, Ar-Rafi'i, dan lainnya. Hal ini ditegaskan juga oleh Ad-Darimi dalam *Al Istidzkar* dan Ibnu Kajj dalam *At-Tajrid* karena ia adalah air yang berubah lantaran najis. Dua pendapat itu berlaku baik air yang berubah itu sedikit ataupun banyak. Di antara yang menyatakan bahwa dua pendapat itu berlaku terkait air yang kurang dari dua *qullah* adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kitabnya *At-Ta'liq*, yang juga disinyalir oleh Asy-Syaikh Abu Hamid. Kedua pendapat ini juga berlaku pada makanan yang berubah lantaran hewan ini, sebagaimana yang dinyatakan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid.

Penulis *Al Bayan* berkata, "Jika kami mengatakan air yang berubah dengannya tidak najis, maka ia suci namun tidak menyucikan. Demikian pula dengan air yang berubah lantaran ikan atau belalang, ia suci tapi tidak menyucikan."

Pendapat ini juga disampaikannya dari Ash-Shaidalani.

Imam Al Haramain berkata, "Dengan demikian ia seperti air yang berubah lantaran daun pepohonan. Maksudnya, dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat terdahulu sebagaimana berkaitan dengan daun pepohonan. Yang benar adalah yang disampaikan oleh Ash-Shaidalani dan penulis *Al Bayan*, karena ia tidak kurang dari air yang berubah lantaran kunyit dan semacamnya. *Wallahu a'lam.*"

Masalah:

Pertama: Dua pendapat di atas ini tidak lain terkait dengan najis air lantaran kematian hewan tersebut. Sedangkan yang terkait dengan hewan itu sendiri, terdapat dua jalur pendapat yang diriwayatkan: Pendapat pertama menyatakan bahwa tentang kenajisannya terdapat dua pendapat. Jika kami mengatakan hewan itu najis, maka air menjadi najis, jika tidak maka air tidak najis. Ini adalah pendapat Al Qaffal. Pendapat kedua menegaskan bahwa

hewan itu najis. Pendapat ini juga yang ditegaskan oleh ulama irak dan lainnya. Inilah pendapat yang *shahih*, karena ia termasuk dalam kategori bangkai sebagaimana bangkai-bangkai lainnya.

Madzhab Malik dan Abu Hanifah menyatakan bahwa ia tidak najis lantaran kematian. Dalil kami adalah ia dianggap sebagai bangkai. Air itu dapat dinyatakan tidak najis hanya lantaran tidak dapat dihindarkan darinya.

Kedua: Dua pendapat terkait kenajisan air lantaran kematian hewan tersebut, berlaku pada semua benda cair dan makanan. Pendapat ini disampaikan oleh para penganut madzhab kami dan mereka menyepakatinya. Pendapat yang *shahih* terkait dengan semua pendapat tersebut adalah, air tetap suci berdasarkan hadits dan keberadaan hewan itu yang tersebar luas serta kesulitan menghindarkannya.

Ketiga: Perbedaan pendapat di atas ini hanya berkaitan dengan kenajisan air dan seluruh benda cair serta lainnya lantaran kematian hewan yang berlainan dengannya. Sedangkan cacing yang muncul dalam makanan dan air seperti cacing buah tin, apel, sayuran, keju, cuka, dan lainnya, maka makanan dan air tidak najis bila ada di antara hewan-hewan ini yang mati di dalamnya. Demikian yang dijelaskan oleh para penganut madzhab ini di semua kalangan.

Ar-Rafi'i dan lainnya berkata, "Hewan ini najis berdasarkan pendapat dalam madzhabnya dan tidak najis berdasarkan satu pendapat yang terdapat pada Al Qaffal."

Sedangkan dalam riwayat yang tidak valid dinyatakan oleh Ad-Darimi dalam *Al Istidzkar*, dia berkata, "Sebagian penganut madzhab ini mengatakan terkait kenajisan benda cair lantaran hewan ini terdapat perbedaan pendapat. Ini adalah kekeliruan yang tidak dapat dikaitkan dengan madzhab. Aku mensinyalirnya agar tidak mengecoh. Yang benar adalah yang disepakati oleh para penganut madzhab ini yaitu menetapkan kesucian air tersebut."

Imam Al Haramain berkata, "Jika hewan ini terlarutkan dalam air yang

mengalir lantaran suatu tindakan dan pelarutan atau bercampur tanpa disengaja, maka ini tidak layak diperhatikan. Jika ada yang mengumpulkan sebagian darinya dan sengaja memakannya secara terpisah, maka ada dua pendapat dalam hal ini: (1) pendapat yang paling *shahih* adalah ia haram, karena ia adalah bangkai, dan (2) ia halal, karena cacing cuka dan keju seperti bagian darinya dari segi tabiat dan rasanya."

Al Imam berkata, "Jika kami mengharamkannya maka perbedaan pendapatnya kembali pada kenajisannya, yaitu perbedaan pendapat Al Qaffal dan mayoritas ulama. Selain Al Imam menyebutkan dua pendapat tentang dibolehkannya mengonsumsi hewan ini dengan yang mati di dalamnya."

Al Ghazali dalam *Al Wajiz* berkata, "Tidak dilarang memakannya bersama makanan menurut pendapat yang paling *shahih.*"

Ar-Rafi'i menggabungkan perbedaan pendapat ini dan mengatakan terkait dibolehkan mengonsumsinya terdapat tiga pendapat:

1. Inilah pendapat yang paling *shahih* bahwa boleh mengonsumsinya dengan apa yang muncul darinya bukan secara terpisah.
2. Dibolehkan secara mutlak.
3. Diharamkan secara mutlak.

Adapun lalat dan semua yang tidak memiliki darah yang mengalir serta yang tidak muncul dari yang mati di dalamnya, tidak boleh dikonsumsi menurut kesepakatan ulama. Jika kami mengatakan ia suci menurut Al Qaffal, maka itu karena ia adalah bangkai dan kotor.

Para penganut madzhab kami berkata, "Jika hewan ini dikeluarkan dari yang mati di dalamnya dan diletakkan di dalam benda cair lainnya atau dikembalikan kepadanya, apakah membuat benda cair itu najis? Dalam hal ini terdapat dua jalur pendapat tentang hewan yang berlainan. Ini telah disepakati dalam dua riwayat madzhab.

Keempat: Hewan yang hidup di laut yang tidak memiliki darah yang mengalir, jika boleh dikonsumsi maka bangkainya suci dan tidak diragukan bahwa ia tidak membuat air menjadi najis. Sedangkan yang tidak boleh

dikonsumsi seperti katak dan lainnya, —jika kami mengatakan tidak dikonsumsi—, bila ia mati di dalam air yang sedikit atau cairan yang sedikit atau banyak, maka ia menyebabkan air menjadi najis. Pendapat ini dijelaskan oleh para penganut madzhab kami dalam berbagai riwayat madzhab mereka, dan mereka berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini kecuali penulis *Al Hawi,* sebab dia berkata, 'Tentang kenajisannya dengan hewan itu terdapat dua pendapat'. Barangkali yang dia maksud adalah bahwa tentang kenajisannya dengan hewan itu terdapat perbedaan pendapat yang bermula dari pembolehan mengonsumsinya. Jika maksudnya adalah lantaran adanya pengharaman mengonsumsinya, maka ini argumentasi yang tidak relevan dan tertolak.

Ar-Ruyani telah menyebutkan dua pendapat tentang katak yang disebutkan tadi:

1. Katak tidak memiliki darah yang mengalir. Dengan demikian tentang kenajisan asir dengannya terdapat dua pendapat.
2. Katak memiliki darah yang mengalir, maka tentu ia menyebabkan air menjadi najis. Pendapat kedua inilah yang masyhur dalam kitab-kitab para penganut madzhab ini. Mereka menjadikan masalah ini sebagai masalah perbedaan pendapat. Mereka dan Ibnu Al Mundzir menyampaikan dari Malik, Abu Hanifah, Muhammad bin Al Hasan, dan Abu Ubaid, bahwa katak tidak menyebabkan tempat kematiannya menjadi najis. Demikian pula dengan kepiting. Madzhab kami berpendapat adalah bahwa kematian kepiting menyebabkan air menjadi najis. *Wallahu a'lam."*

Kelima: Manusia yang tidak ada najis padanya, baik itu muslim atau pun kafir jika mati di dalam air yang kurang dari 2 *qullah* atau di dalam cairan, baik sedikit maupun banyak, apakah dia membuat tempat kematiannya itu menjadi najis? Dalam hal ini terdapat dua pendapat berdasarkan kenajisannya lantaran mati. Pendapat yang *shahih* adalah bahwa dia tidak najis sehingga tidak menyebabkan air itu menjadi najis.

Keenam: Jika kami mengatakan menurut pendapat yang lemah, bahwa yang tidak memiliki darah yang mengalir menyebabkan tempat hewan mati menjadi najis, maka jawabannya atas hadits tersebut adalah sebagaimana jawaban Asy-Syafi'i dan para penganut madzhab ini bahwa pencelupan lalat itu tidak mesti menyebabkan kematian. Jika ada yang mengatakan, kecil kemungkinannya hewan tidak mati apalagi jika makanan itu panas? maka kami berkata, "Tidak menutup kemungkinan adanya tujuan menggapai kemaslahatan sesuatu meskipun mungkin akan luput, sebagaimana halnya keluarnya darah dan minum obat dimaksudkan untuk mendapatkan kemaslahatan yang bisa jadi menyebabkan pada keterluputan (kemaslahatan itu tidak tergapai).

Jika ada yang mengatakan, Nabi SAW tidak melarang mengonsumsinya dengan pertimbangan lalat itu sudah mati, maka kami berkata, "Sudah ditetapkan kenajisan bangkai dan apa (air) yang menjadi tempat kematiannya, maka tidak perlu lagi diungkapkan di setiap hadits."

7. Asy-Syirazi berkata, "Jika seseorang ingin membersihkan air yang terkena najis, maka harus dicermati. Jika najisnya muncul lantaran perubahan dan debit air itu lebih dari 2 *qullah*, maka air tersebut suci, yaitu dengan hilangnya perubahan dengan sendirinya, atau dengan ditambahkan air lain kepadanya, atau dengan diambil sebagiannya. Karena najis itu muncul lantaran perubahan dan perubahannya sudah hilang."

Penjelasan:

Jika perubahan air yang najis telah hilang dan ia lebih dari 2 *qullah*, maka harus dicermati; jika ia hilang lantaran penambahan air lain yang ditambahkan kepadanya, maka ia suci tanpa ada perbedaan pendapat dalam hal ini, baik air yang ditambah itu najis sedikit maupun banyak, baik itu air dituangkan kepadanya maupun memancar kepadanya. Jika perubahan air yang najis itu hilang dengan sendirinya, maksudnya tanpa ada sesuatu yang terjadi padanya tapi perubahannya hilang lantaran terbitnya matahari atau angin atau seiring dengan perjalanan waktu, maka air tersebut dianggap suci

berdasarkan madzhab ini. Inilah yang ditegaskan oleh mayoritas ulama.

Al Mutawalli menyampaikan dari Abu Sa'id Al Khudri bahwa air tersebut tidak suci, karena ia merupakan sesuatu yang najis. Oleh karena itu, air itu tidak dapat menjadi suci dengan sendirinya. Ini sama sekali tidak relevan, karena sebab kenajisan itu adalah perubahan. Jika kenajisan seperti itu telah hilang, maka ia suci berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW,

إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَنْجُسْ.

"Jika air mencapai dua qullah maka ia tidak najis."

Jika ia hilang lantaran diambil sebagiannya, maka ia suci tanpa ada perbedaan pendapat dengan syarat yang masih tersisa setelah pengambilan adalah 2 *qullah*. Jika yang tersisa kurang dari 2 *qullah*, maka ia belum suci tanpa ada perbedaan pendapat. Hilangnya perubahan air dengan diambil sebagiannya dapat digambarkan bahwa air itu banyak dan tidak dapat dipengaruhi oleh bau. Jika kurang, maka bau dapat mempengaruhi dan merusaknya. Demikian pula bila terkena sinar matahari, ia tetap air yang bersih (karena yang tersisa masih 2 *qullah*). Kemudian jika perubahannya telah hilang dan kami menetapkan ia suci namun kemudian berubah, maka ia tetap pada kesuciannya dan tidak ada pengaruh pada perubahannya, karena ia adalah air suci yang berubah bukan karena najis yang mengenainya, maka ia suci seperti air yang tidak najis sama sekali. Pendapat ini disampaikan oleh penulis *Al Hawi* dan hal ini jelas sekali. *Wallahu a'lam.*

8. Asy-Syirazi berkata, "Jika ada tanah atau kapur yang dibuang ke dalam air lantas perubahan yang terjadi pada air tersebut hilang, dalam hal ini terdapat dua pendapat: (a) Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, 'Tidak suci sebagaimana ia pun tidak suci bila yang diletakkan di dalamnya adalah kamper atau minyak wangi kesturi lantas bau najis hilang', dan (b) dalam *Harmalah*, ia berkata, 'Air tersebut suci'. Ini adalah yang paling *shahih*, karena perubahannya telah hilang. Oleh karena itu, status air tersebut seperti air yang perubahannya hilang dengan sendirinya atau dengan air yang lain. Kamper berbeda dengan

minyak wangi kesturi, karena baunya dibolehkan tetap ada namun menjadi tidak suci bila bau kamper dan minyak wangi kesturi yang dominan."

Penjelasan:

Kedua pendapat ini masyhur dan disebutkan oleh penulis bahwa salah satu dari keduanya disebutkan dalam *Al Umm*, sementara yang lain disebutkan dalam *Harmalah*. Demikian pula yang dikatakan oleh Al Mahamili dalam *Al Majmu'*.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Dua pendapat ini dinukil oleh Al Muzani dalam kitabnya *Al Jami' Al Kabir* dari Asy-Syafi'i."

Penulis *Asy-Syamil* berkata, "Dia menetapkan keduanya dalam riwayat Harmalah."

Dalam *At-Tajrid*, Al Mahamili berkata, "Dalam kebanyakan kitabnya Asy-Syafi'i mengatakan, ia suci. Namun dalam *Harmalah*, dia mengatakan, tidak suci."

Demikian pula yang dikatakan olehnya dalam *At-Tajrid* dari Harmalah, bahwa air tersebut tidak suci. Ini berbeda dengan apa yang dinukilnya dalam *Al Majmu'* dan yang dinukil oleh penulis *Al Muhadzdzab* serta mayoritas ulama dari Harmalah bahwa ia suci. Tetapi kami menyampaikan dari Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan penulis *Asy-Syamil* bahwa keduanya menyampaikan dari *Harmalah* tentang penukilan dua pendapat tersebut. Yang *shahih* adalah nukilannya dalam *At-Tajrid* dari Harmalah serta nukilan para penganut madzhab ini.

Kemudian para ulama penulis kitab berbeda pendapat terkait pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat tersebut. Di sini dan di dalam *At-Tanbih*, penulis menyatakan bahwa yang *shahih* adalah suci.

Syaikhnya Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Abu Al Abbas Al Jurjani, Asy-Syasyi, dan lainnya pun berpendapat, air itu suci. Ini adalah pendapat yang dipilih oleh Al Muzani, Al Qadhi, dan Abu Hamid Al Marwarudzi. Namun kebanyakan kalangan menyatakan bahwa air itu tidak suci. Inilah pendapat yang paling *shahih* dan terpilih.

Ulama yang menyatakannya *shahih* adalah Al Mahamili dalam kitabnya *Al Majmu'* dan *At-Tajrid*, *Al Faurani*, Al Baghawi, penulis *Al Uddah*, Ar-Rafi'i, dan lainnya. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Mahamili dalam *Al Muqni'*, Asy-Syaikh Nashr dalam *Al Kafi*, dan lainnya.

Al Mutawalli mengungkapkan dalilnya bahwa dia meragukan hilangnya perubahan. Jika terdapat keraguan terkait sebab pembolehan, maka pembolehan itu tidak dapat ditetapkan sebagaimana jika melihat seekor domba yang telah disembelih di tempat yang dihuni oleh kaum muslimin dan kaum Majusi (musyrik), lalu diragukan apakah yang menyembelihnya orang Majusi atau muslim, maka domba itu tidak boleh untuk dikonsumsi.

Perlu diketahui bahwa gambaran mengenai masalah ini berlaku jika air itu keruh dan tidak ada perubahan padanya. Sedangkan jika air itu jernih, maka tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Tapi jika perubahan itu ada, maka tentu air menjadi najis, dan jika tidak ada perubahan maka tentu air tersebut suci. Demikianlah yang dipaparkan dengan jelas oleh Al Mutawalli dan lainnya.

Tidak ada perbedaan antara perubahan itu terjadi pada rasa, warna, atau bau. Semuanya terdapat dua pendapat. Inilah yang benar. Asy-Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah berkata, "Menurutku, kedua pendapat ini berlaku bila perubahan terjadi pada bau. Sedangkan jika yang berubah adalah rasa atau warna, maka ia tidak suci sama sekali, karena ia tertutupi dengan tanah."

Dia juga berkata, "Ini adalah analisa yang cermat yang jika diajukan kepada para ulama terkemuka, niscaya mereka menerimanya. Yang dikatakan oleh Asy-Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah ini bertentangan dengan makna tekstual dari perkataan para penganut madzhab ini dan bertentangan dengan konsekuensi dari perkataan sebagian ulama yang menyatakan, ia adalah mutlak, serta bertentangan dengan pernyataan yang jelas dari kalangan lainnya.

Sejumlah ulama terkemuka di antara mereka menyatakan dengan jelas bahwa itu tidak ada bedanya. Dalam *At-Tajrid*, Al Mahamili berkata, "Jika warnanya berubah lantas terkena sesuatu yang tidak memiliki warna seperti cuka lantas menghilangkan perubahannya atau merubah baunya, lantas terkena sesuatu yang memiliki bau seperti kamper, lantas menghilangkan baunya, maka

ia tidak suci tanpa ada perbedaan pendapat. Jika yang diletakkan di dalamnya adalah sesuatu yang tidak memiliki bau tidak pula warna seperti tanah dan lainnya, lantas menghilangkan baunya, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat."

Dalam *Al Majmu'*, dia berkata, "Jika rasa atau warna atau bau air berubah, maka air tersebut dianggap najis dan dapat dibersihkan dengan empat hal yang disepakati dan yang kelima masih diperselisihkan."

Setelah itu dia menyebutkan perubahan hilang dengan sendirinya, lantaran air yang ditambahkan kepadanya, yang memancar di dalamnya, atau diambil darinya. Kemudian dia berkata, "Yang diperselisihkan adalah, bila ia hilang dengan tanah. Dalam hal ini terdapat dua pendapat." Lalu dia berkata, "Kesimpulannya, begitu rasa air berubah lantas datang air yang berasa ke dalamnya, atau yang berubah baunya lalu datang air yang berbau padanya, atau yang berubah warnanya kemudian datang padanya air yang berwarna, maka air itu tidak suci tanpa ada perbedaan pendapat.

Jika yang datang adalah air yang tidak berasa, tidak berwarna, dan tidak berbau, lantas menghilangkan perubahannya, apakah ia suci? Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Ini adalah perkataan Al Mahamili.

Penulis *At-Tatimmah* berkata, "Jika warnanya berubah lantas diletakkan za'faran ke dalamnya, atau yang berubah adalah warnanya lalu diletakkan minyak wangi kesturi ke dalamnya, maka air tersebut tidak suci. Jika yang diletakkan adalah tanah, apakah ia suci sebelum menjadi jernih? Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang salah satunya menyatakan bahwa air tersebut suci, karena hilangnya warna najis tidak dapat dipastikan lantaran dimungkinkan bahwa warna tanah mendominasinya."

Al Faurani berkata, "Jika najis tercebur ke dalam air lantas merubah rasa, warna, atau baunya, —jika perubahan itu hilang dengan za'faran—, maka air tersebut tidak suci. Jika perubahan itu hilang lantaran tanah, maka ada dua pendapat. Pendapat yang paling *shahih* menyatakan bahwa air tersebut tidak suci, karena ia menutupi warna najis."

Ar-Rafi'i berkata, "Salah satu dari dua pendapat menyatakan air tersebut suci, karena tanah tidak mendominasi salah satu dari tiga sifat air ini. Pendapat

yang paling *shahih* adalah air itu tidak suci, karena meskipun tanah tidak mendominasi sifat-sifat air ini, hanya saja ia mengeruhkan air, dan kekeruhan menyebabkan ketertutupan."

Dia berkata, "Sebagian ulama menyatakan bahwa perbedaan pendapat mengenai masalah tanah ini diasumsikan perubahan pada bau. Sedangkan warna, maka tanah tidak mempengaruhinya."

Ar-Rafi'i juga berkata, "Prinsip dasar yang dijadikan acuan tidak menyampaikan penjelasan terperinci ini. Yang mereka paparkan dengan jelas ini, menegaskan bahwa tidak ada perbedaan di antara sifat-sifat air tersebut. *Wallahu a'lam.*"

Ungkapan penulis, "Dan jika yang diletakkan di dalamnya tanah atau kapur, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat." Demikian yang dikatakan oleh kebanyakan ulama. Mereka menolak kedua pendapat tersebut terkait kapur dan zat kalsium yang tidak terbakar dan semacamnya yang tidak mendominasi sifat air.

Ada yang berpendapat, kedua pendapat itu hanya terkait dengan tanah saja. Sedangkan dengan yang lain, tidak berpengaruh sama sekali. Pendapat ini disampaikan oleh Ar-Ruyani, penulis *Al Bayan*, dan lainnya. Yang *shahih* adalah yang pertama.

Ar-Ruyani berkata, "Al Muzani dan Harmalah menukil dengan jelas tentang zat kalsium dan keduanya menukil dua pendapat ini di dalamnya."

Ungkapan penulis, "Dia mengatakan dalam *Al Umm* dan berkata dalam *Harmalah*," maksudnya adalah Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Umm*, diriwayatkan darinya oleh Ar-Rabi' bin Sulaiman Al Muradi.

"Dia mengatakan dalam *Harmalah*," maksudnya adalah, Asy-Syafi'i mengatakan dalam kitab yang diriwayatkan oleh Harmalah darinya. Dia menyebut kitab tersebut dengan nama perawi dan penukilnya yaitu Harmalah sebagai kiasan dan penjabaran, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya saat membahas tentang Al Buwaithi.

Dia adalah Harmalah bin Yahya bin Abdullah bin Harmalah bin Imran bin Qarrad At-Tujibi —dengan harakat dhammah pada huruf *ta'* bertitik dua

di atas, dan ada pula yang mengatakan, dengan harakat fathah pada huruf *ta'* namun dengan harakat dhammah lebih masyhur—Al Mishri Abu Hafsh, ada yang mengatakan Abu Abdullah. Dia adalah syaikh Muslim bin Al Hajjaj penulis kitab *Ash-Shahih*. Dia banyak meriwayatkan darinya dalam *Shahih Muslim*. Ini sudah cukup menjadi kemuliaan dan keutamaan baginya. Dia lahir pada tahun 166 H, dan wafat pada bulan Syawwal tahun 243 H. Ada yang mengatakan, pada tahun 244 H.

Jika ada yang mengatakan, bila perubahan air hilang dengan tanah, harus dipastikan kenajisan air lantaran ia berubah dengan tanah yang terkena najis, maka kami berkata, "Ini adalah khayalan yang tidak berdasar, karena kenajisan tanah adalah kenajisan yang berdampingan dengan air yang najis. Jika kenajisan air hilang, maka tanah dan air suci semuanya, karena wujudnya suci."

9. Asy-Syirazi berkata, "Jika debit air 2 *qullah*, maka air tersebut suci dengan semua yang telah kami paparkan kecuali dengan mengambil sebagiannya. Sebab ia tidak menjadi suci, karena ia menjadi kurang dari 2 *qullah* dan di dalamnya terdapat najis."

Penjelasan:

Yang diungkapkan oleh An-Nawawi di sini merupakan kesepakatan. Kata *thahura* (suci) disebutkan dengan harakat fathah pada huruf *ha'* dan boleh dengan harakat dhammah, namun harakat fathah lebih baku. Ini telah dijelaskan di awal kitab. *Wallahu a'lam.*

10. Asy-Syirazi berkata, "Jika kenajisannya terdapat pada air dalam jumlah sedikit, yaitu kurang dari 2 *qullah*, maka air tersebut suci dengan ditambahkan padanya air (yang lain) hingga mencapai 2 *qullah* dan suci lantaran terjadi penambahan debit air. Jika tidak mencapai 2 *qullah* seperti tanah yang najis jika dituangkan ke dalam air hingga menutupi najis, di antara para penganut madzhab kami ada yang mengatakan tidak suci, karena ia kurang dari 2 *qullah* dan terdapat najis di dalamnya. Pendapat pertama lebih *shahih*, karena

air hanya menjadi najis lantaran najis yang mengenainya. Sementara di sini airlah yang mengenai najis, maka air tidak menjadi najis. Sebab, jika air (yang dituangkan ke najis) najis, maka pakaian (yang najis) tidak menjadi bersih bila air dituangkan kepadanya."

Penjelasan:

Adapun masalah pertama yaitu jika air ditambah hingga mencapai 2 *qullah*, maka ia menjadi suci dan menyucikan tanpa ada perbedaan pendapat, baik itu yang dituanginya suci maupun najis, sedikit maupun banyak berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW,

إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا.

"Jika air mencapai dua qullah, maka ia tidak mengandung kotoran."

Seandainya setelah itu dipisahkan, maka pemisahan tidak berpengaruh, bahkan ia tetap dalam kesuciannya. Demikian pula jika dia membawa 2 *qullah* yang terpisah dan najis lantas menggabungkan keduanya, dan tidak ada perubahan pada keduanya, maka keduanya menjadi suci. Jika keduanya dipisahkan setelah itu, maka keduanya tetap dalam kesuciannya. Sebagaimana halnya jika ada najis cair tercebur dalam air 2 *qullah* dan tidak merubahnya kemudian keduanya dipisahkan, maka keduanya tetap dalam kesuciannya tanpa ada perbedaan pendapat. Ini adalah madzhab kami.

Para penganut madzhab Ahmad berkata, "Jika dia menggabungkan 2 *qullah* yang najis, maka keduanya tidak suci, karena dua najis ini tidak menghasilkan air yang suci seperti yang dihasilkan dari anjing dan babi. Dalil kami adalah hadits tentang 2 *qullah*. Ini berbeda dengan apa yang mereka sampaikan bahwa air memiliki kekuatan dan daya tolak yang jika sampai pada najis, maka najis tidak dapat mempengaruhinya. Berbeda dengan apa yang mereka sebutkan, *Wallahu a'lam.*"

Masalah kedua yaitu jika diperbanyak dengan air namun tidak mencapai 2 *qullah*, apakah ia suci? Dalam hal ini terdapat dua pandangan yang disebutkan oleh penulis yang juga menyebutkan dalil masing-masing dan kedua pandangan ini masyhur. Tetapi yang paling *shahih* menurut penulis dan seluruh

ulama Irak bahwa ia suci. Inilah yang ditegaskan dari mereka oleh syaikh mereka, Abu Hamid, dan ini adalah pendapat Ibnu Suraij.

Yang *shahih* menurut ulama Khurasan adalah bahwa ia tidak suci, dan inilah pendapat yang ditegaskan dari mereka oleh Al Qadhi Husain.

Imam Al Haramain berkata, "Jika *shahih* dari Ibnu Suraij bahwa dia mengatakan, air itu suci, maka itu merupakan kekeliruannya. Sebab, basuhan air menjadi tidak bermakna jika tidak mencapai 2 *qullah*. Maka tidak disangkal lagi bahwa pendapatnya itu tidak relevan. Demikian pula menurut Al Baghawi dan Ar-Rafi'i bahwa pendapat yang *shahih* adalah air itu tidak suci. Pendapat inilah yang lebih kuat."

Jika kami menyatakan pendapat pertama, maka ia suci namun tidak menyucikan sebagaimana dinyatakan oleh penulis dalam bahasan setelahnya, dan kami akan menjelaskannya *insya Allah*.

Al Mutawalli dan lainnya berkata, "Dua pendapat ini berdasarkan dua pendapat yang mensyaratkan pemerasan pakaian yang najis saat dicuci."

Para ulama tersebut berkata, "Dasar yang mereka gunakan itu adalah bahwa air yang mengenai najis menghilangkannya, maka tidak ada perbedaan antara air itu mengenai pakaian atau air yang najis. Dasar kedua pandangan tersebut terkait dengan pemerasan pakaian itu adalah yang keluar setelah selesai pencucian suci atau tidak? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat yang sudah masyhur. Para penganut madzhab kami berkata, 'Jika air itu najis lantaran berubah, lantas diperbanyak hingga perubahan padanya hilang namun tidak mencapai 2 *qullah*, maka dalam hal ini terdapat dua pandangan'."

Kemudian gambaran masalah yang kami paparkan ini adalah air yang suci mengenai air yang najis, dan air itu menyucikan, serta lebih banyak dari najis. Jika ia setara dengan najis, maka ia tidak dapat menyucikan tanpa ada perbedaan pendapat. Inilah yang ditegaskan oleh Asy-Syaikh Abu Ali As-Sinji, Imam Al Haramain, Al Baghawi, dan lainnya. Selain itu, ini merupakan makna implisit dari ungkapan penulis, "Ia menjadi suci jika mendominasi." Dia juga mensinyalirnya dalam bahasan setelahnya dengan berkata, "Karena yang dominan adalah air yang menutupinya."

Al Mahamili dalam *At-Tajrid* kemudian Asy-Syaikh Nashr Al Maqdisi serta jawaban Ar-Ruyani dalam *Al Bahr*, menyatakan bahwa disyaratkan air yang ditambahkan itu sebanyak 7 kali lipat lebih banyak dari najis adalah pernyataan yang tidak relevan dan keliru. Aku menyebutkannya di sini agar tidak ada yang terkecoh dan supaya tidak diduga kami lengah terhadapnya. Seakan-akan dia mengambilnya dari satu analisa kami yang tidak relevan bahwa air yang digunakan untuk mencuci najis itu disyaratkan 7 kali lebih banyak dari najis. Kami akan memaparkannya dan menjelaskan kelemahan serta kekeliruannya dalam bab menghilangkan najis.

Asy-Syaikh Abu Hamid dalam *At-Ta'liq* berkata, "Jika ada yang mengatakan, ketika kalian menetapkan kesucian air ini, maka kalian seharusnya mengatakan, jika anjing menjilat dalam bejana lantas air dituangkan ke dalamnya hingga menjadi banyak, maka ini dapat membersihkan air dan bejana. Maksudnya, meskipun tidak mencapai 2 *qullah*, maka kami menjawab, 'Di antara para penganut madzhab kami ada yang berpendapat, ia suci, dan di antara mereka ada yang berpendapat, tidak suci hingga mencapai 2 *qullah* serta membedakan antara keduanya'."

Masalah:

Pertama: Kami telah memaparkan bahwa jika air diperbanyak hingga mencapai 2 *qullah*, maka ia suci tanpa ada perbedaan pendapat. Kami pun menyatakan bahwa tidak ada perbedaan, apakah diperbanyak dengan air yang suci maupun dengan air najis yang banyak atau sedikit. Jika air yang najis diperbanyak dengan air kencing, air bunga, minuman keras, atau lainnya yang bukan air hingga membuatnya mencapai 2 *qullah* dan tidak ada perubahan di dalamnya, maka semuanya najis tanpa ada perbedaan pendapat. Cara untuk membersihkannya adalah dengan menuangkan air lain kepadanya hingga mencapai 2 *qullah*, baik yang ditambah itu suci atau pun najis. Jika najis diperbanyak dengan air *musta'mal*, maka ada dua pandangan yang disampaikan oleh Al Qadhi Husain dan dua sahabatnya Al Mutawalli dan Al Baghawi, serta lainnya:

1. Semuanya menjadi najis karena air *musta'mal* seperti cairan, ia menjadi

seperti minuman keras.

2. Inilah yang paling *shahih* bahwa semuanya dapat menyucikan berdasarkan sabda Nabi SAW,

إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا.

"Jika air mencapai dua qullah maka ia tidak mengandung kotoran."

Ini semua adalah air yang telah mencapai 2 *qullah*. Dasar yang digunakan Al Qadhi Al Mutawalli terkait dua pendapat ini bahwa air *musta'mal* jika telah mencapai 2 *qullah*, apakah ia kembali menjadi suci? Jika kami mengatakan, air tersebut kembali menjadi suci, maka air ini suci, jika tidak maka air tersebut najis.

Seandainya air yang berubah diperbanyak dengan za'faran dan semacamnya lantas perubahannya yang terjadi dengan za'faran itu hilang, maka ia suci. Jika setelah itu ia terkena najis, maka ia tidak menyebabkannya menjadi najis.

Ar-Ruyani dan penulis *Al Bayan* berkata, "Jika dia memiliki air yang suci sebanyak 2 *qullah* kurang satu panci, lantas satu panci air yang berubah dituangkan kepadanya dengan za'faran dan semacamnya, kemudian ia terkena najis, maka air tersebut tidak najis. Ini adalah tahqiq madzhab kami dan apa yang berkaitan dengannya dalam masalah ini. Sedangkan rekayasa yang dibuat oleh sebagian penganut madzhab Abu Hanifah, dan mengatakan bahwa madzhab Asy-Syafi'i menyatakan, jika air itu 2 *qullah* kurang satu panci, lantas dipenuhi dengan air kencing, maka air tersebut suci. Ini adalah kebohongan yang tidak diketahui oleh seorang pun di antara para penganut madzhab kami."

Asy-Syaikh Abu Hamid, syaikh penganut madzhab ini berkata, "Jika dipenuhi dengan air kencing atau najis lainnya, maka semuanya menjadi najis tanpa ada perbedaan pendapat di antara penganut madzhab Asy-Syafi'i."

Dia juga berkata, "Para penganut madzhab Abu Hanifah menyampaikan dari kami suatu hal yang bukan merupakan madzhab kami. *Wallahu a'lam.*"

Kedua: Ungkapan penulis, "Karena air hanya menjadi najis bila ada najis yang mengenainya, sementara di sini airlah yang mengenai najis, maka air tidak najis," mengandung penjelasan kaidah kami yang sudah cukup dikenal, yaitu pembedaan antara dikenai dan mengenai. Kaidah ini diambil oleh para penganut madzhab kami dari sabda Nabi SAW,

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا، فَإِنَّهَا لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.

"Jika salah seorang di antara kalian bangun dari tidurnya, maka dia jangan mencelupkan tangannya ke dalam bejana hingga dia membasuhnya, sebab dia tidak tahu di mana tangannya bermalam." (HR Al Bukhari dan Muslim)

Hadits dan penjelasan kaidah ini telah dijelaskan sebelumnya. Kami akan memaparkannya lagi dalam di awal bab sifat wudhu.

Kami memiliki satu pandangan bahwa jika pakaian yang najis mengenai air dengan niat untuk mencucinya, maka air tidak menjadi najis, bahkan menyucikan pakaian. Orang yang mengatakan pendapat ini tidak membedakan antara yang mengenai dan yang dikenai. Kami akan menjelaskan kaidahnya dalam bab menghilangkan najis.

11. Asy-Syirazi berkata, "Jika dia hendak bersuci dengan air yang terkena najis dan menetapkan bahwa air itu suci, maka perlu dicermati; jika air tersebut kurang dari 2 *qullah* dan ditetapkan bahwa ia suci dengan cara memperbanyaknya, maka air itu tidak boleh digunakan untuk berwudhu. Karena, meskipun air itu suci namun ia tidak menyucikan dan yang mendominasi adalah air yang ditambahkan ke dalamnya, yakni air yang digunakan untuk menghilangkan najis. Oleh karena itu, air tersebut tidak layak digunakan untuk bersuci.

Jika lebih dari 2 *qullah*, maka perlu dicermati; jika najis itu beku, maka madzhab ini menyatakan boleh digunakan untuk berwudhu. Karena tidak ada ketentuan hukumnya terkait dengan najis yang tidak

berpengaruh. Oleh karena itu, keberadaannya dianggap seperti tidak ada. Abu Ishak dan Abu Al Abbas bin Al Qashsh berkata, 'Tidak boleh hingga antara air dan najis mencapai 2 *qullah*. Jika antara air dan najis kurang dari 2 *qullah*, maka tidak dibolehkan, karena tidak ada keperluan yang mengharuskan penggunaan air yang mengandung najis yang tidak berpengaruh. Jika air itu mencapai 2 *qullah* dan di dalamnya terdapat najis yang tidak berpengaruh, dalam hal ini terdapat dua pandangan'.

Abu Ishak juga berkata, 'Air itu tidak boleh digunakan untuk bersuci karena ia merupakan satu kesatuan air. Jika yang tersisa setelah diciduk tidak najis, maka tentu air yang diciduk merupakan air najis'."

Madzhab kami menyatakan, air itu boleh digunakan, karena air yang diciduk terpisah darinya sebelum dinyatakan najis. Oleh karena itu, air tersebut tetap dalam berada kesuciannya. Jika najis itu meleleh, maka air tersebut tetap boleh digunakan untuk bersuci. Di antara para penganut madzhab kami ada yang mengatakan, semuanya tidak digunakan untuk bersuci tapi disisakan sebatas kadar najisnya. Ini seperti pendapat Asy-Syafi'i mengenai orang yang bersumpah untuk tidak makan sebutir korma lantas korma ini bercampur dengan banyak korma, maka yang dapat dia makan dari semua kurma tersebut hanya satu korma. Pendapat ini tidak *shahih*, karena najis tidak dapat dibedakan bahkan bercampur dengan semuanya. Seandainya diharuskan meninggalkan sebagiannya, niscaya diharuskan pula meninggalkan semuanya, berbeda dengan korma.

Penjelasan:

Permasalahan pertama yang dibahas adalah, jika kami menetapkan kesucian air yang terkena najis dengan diperbanyak namun tidak mencapai 2 *qullah*, penulis menegaskan bahwa air itu tidak suci. Demikian pula yang ditegaskan oleh mayoritas ulama. Ini terkait dengan pendapat madzhab yang menyatakan bahwa air yang telah digunakan untuk menghilangkan najis tidak boleh digunakan untuk bersuci. Sedangkan jika kami mengatakan seperti pendapat Al Anmathi, bahwa air yang telah digunakan untuk menghilangkan

najis dapat digunakan untuk menghilangkan hadats sehingga di sini dapat digunakan untuk berwudhu, maka ini merupakan masalah itu sendiri. Hal ini telah disinyalir oleh penulis *Al Hawi* serta lainnya, dan mereka menegaskannya.

Permasalahan kedua yang perlu dibahas adalah, debit air yang jumlahnya lebih dari 2 *qullah* dan di dalamnya terdapat najis yang beku, dalam hal ini dia menyebutkan dua pendapat:

1. Inilah pendapat yang *shahih* dari keduanya bahwa tidak harus dengan adanya jarak (antara tempat bersuci dengan letak najis), tapi boleh bersuci dengannya di mana pun.
2. Harus ada jarak dengan najis sebatas kadar 2 *qullah*. Perbedaan pendapat ini masyhur dalam dua riwayat madzhab. Tetapi ulama Irak dan Al Baghawi menyampaikannya dengan dua pendapat sebagaimana yang disampaikan oleh penulis. Mayoritas ulama Khurasan pun menyampaikannya dalam dua pendapat. Pendapat baru mengatakan bahwa harus ada jarak, sementara pendapat lama mengatakan bahwa tidak mengharuskan ada jarak.

Para ulama tersebut sepakat bahwa yang *shahih* adalah tidak diharuskan ada jarak. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mawardi, dan Al Mahamili, yaitu pendapat Ibnu Suraij, Abu Sa'id Al Ishthakhari, dan mayoritas penganut madzhab kami berkata, "Ulama Khurasan mengatakan ini termasuk masalah-masalah yang disampaikan fatwanya dalam versi pendapat yang lama. Aku telah memaparkan penjelasannya dalam mukadimah kitab ini dan hukumnya serta hal-hal terkait dengannya."

Asy-Syaikh Abu Ali As-Sinji —nama As-Sinji disebutkan dengan harakat harakat kasrah pada huruf *sin* tanpa titik di atas dan *jim*, serta harakat sukun pada huruf *nun*—, menyampaikan bahwa Asy-Syafi'i menetapkannya dalam kitabnya *Ikhtilaf Al Hadits*, salah satu kitabnya yang selaras dengan versi pendapat Asy-Syafi'i yang lama. Dengan demikian, penyampaian fatwa di sini tidak terlepas dari pendapat versi yang lama.

Para penganut madzhab kami berkata, "Jika kami mensyaratkan adanya jarak, maka harus ada kesesuaian terkait dengan jarak yang diperlukan. Seandainya najis itu berada di permukaan laut lantas ditetapkan jaraknya

sejengkal dengan mempertimbangkan kedalaman laut, maka dengan demikian airnya lebih dari 2 *qullah*. Oleh karena itu, ini tidak cukup baginya, tapi disyaratkan adanya jarak sebatas kadar yang seandainya kadar seperti ini diperhitungkan kedalamannya serta semua sisinya maka ia mencapai 2 *qullah*. Karena, yang dimaksud adalah adanya air 2 *qullah* yang menjadi penghalang antara dia dengan najis, sedangkan kedalaman yang berlebihan tidak dijadikan acuan dalam hal ini. Jika permukaan air itu cukup luas dengan kedalaman sejengkal, dia sebaiknya membuat jarak lebih dari itu dengan pertimbangan yang telah kami paparkan. Demikian yang dikatakan oleh Imam Al Haramain dan kebanyakan kalangan.

Al Mutawalli menyampaikan bahwa dalam hal ini terdapat dua pendapat yang salah satunya adalah ini. Sedangkan pendapat kedua menyebutkan bahwa semua sisi najis dipertimbangkan baik[135] sisi yang diciduk airnya maupun lainnya. Yang *shahih* adalah pendapat pertama, karena tidak ada kaitan antara orang yang mengambil air dengan sisi-sisi lainnya.

Jika kami mengharuskan jarak, apakah air yang berada di jarak sejauh itu najis atau suci yang tidak boleh digunakan? Dalam hal ini terdapat dua pendapat, yaitu:

1. Inilah pendapat yang paling *shahih*, bahwa air itu suci namun tidak boleh digunakan. Hal ini berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW,

   إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَنْجُسْ.

   "Jika air mencapai dua qullah, maka ia tidak najis."

   Pendapat ini ditegaskan oleh banyak kalangan dan disinyalir dalam perkataan kalangan lainnya. Di antara yang menegaskannya adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kitabnya *At-Ta'liq*, Al Mahamili dalam kitabnya *Al Majmu'* dan *At-Tajrid*, penulis *Al Hawi*, penulis *Asy-Syamil*, penulis *Al Bayan*, dan lainnya dari kalangan ulama Irak serta sejumlah ulama Khurasan. Kesepakatan ulama dalam hal ini dinukil

---

[135] Dalam ض dan ق kami menemukan dalam *Al Wahidah* kata *siwaa*, dan yang benar adalah *sawaa'* (ط).

oleh Asy-Syaikh Abu Hamid Al Isfarayini dan Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini.

2. Ini adalah pendapat yang ditegaskan oleh Al Qadhi Husain, Imam Al Haramain dan Al Baghawi bahwa air itu najis. Hingga ketiga ulama ini berkata, "Seandainya air itu mencapai 2 *qullah* saja, maka ia najis berdasarkan pendapat ini."

Namun Pendapat ini lemah dan layak diabaikan, berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW, *"Jika air mencapai dua qullah, maka ia tidak najis."* Sedangkan jika kami mengatakan tidak disyaratkan adanya jarak, maka dia boleh bersuci di sisi mana pun yang dikehendakinya. Demikian yang ditegaskan oleh para penganut madzhab ini dan mereka menyepakatinya.

Al Mawardi berkata, "Dia boleh menggunakan air yang paling terdekat dengan najis dan paling berdampingan dengannya."

Namun Al Ghazali tidak sependapat dengan mereka dan berkata dalam *Al Wasith*, "Harus ada jarak dari lingkup sisi-sisi najis, yaitu lingkup air yang berubah bentuknya yang disebabkan oleh najis. Yang dikatakannya ini tidak relevan dan layak diabaikan serta bertentangan dengan pendapat yang disepakati para penganut madzhab kami. Dia telah menyatakan dalam *Al Basith*, bahwa dia sependapat dengan para penganut madzhab kami, dan menegaskan bahwa air yang tidak mengalir tidak memiliki lingkup area yang dihindari dengan jaraknya."

Demikian pula yang dipaparkan oleh syaikhnya, Imam Al Haramain di beberapa pembahasan kitab *An-Nihayah* terkait dengan bab ini, dia berkata, "Dia boleh menggunakan air yang berada di dekat najis. Alasannya adalah sifat air yang menyatu mengharuskan adanya kesamaan bagian-bagiannya terkait najis, maka yang dekat dan yang jauh sama. *Wallahu a'lam.*"

Permasalahan ketiga yang perlu dibahas adalah, debit air yang jumlahnya hanya 2 *qullah* dan di dalamnya ada najis yang beku. Terkait dibolehkannya penggunaan air tersebut terdapat dua pendapat seperti yang disebutkan oleh penulis:

1. Para ulama penulis kitab sepakat bahwa yang paling *shahih* adalah

dibolehkan sebagaimana yang dipaparkan oleh penulis. Dalilnya pun telah disebutkannya.

2. Tidak boleh digunakan. Pendapat ini disampaikan oleh penulis dan para penganut madzhab ini dari Abu Ishak. Al Bandaniji menyampaikannya dari Abu Ishak dan dari Ibnu Suraij. Kemudian penggunaan air ini membutuhkan suatu pemahaman, yaitu seandainya dia hendak menggunakan air yang diciduknya dengan ember misalnya, maka dia harus mencelupkan ember ke dalam air dengan satu kali celupan dan tidak mencelupkannya di tempat najis, kemudian mengangkatnya. Dengan demikian bagian dalam ember beserta air yang ada di dalamnya tetap suci, sementara bagian luar ember dan air yang tersisa setelah diciduk menjadi najis.

Adapun status najis air yang tersisa, hal itu lebih karena di dalamnya terdapat najis sementara air sudah berkurang dari 2 *qullah*. Sedangkan status najis bagian luar ember adalah lantaran adanya perbauran air dengan najis, yaitu air yang tersisa setelah diciduk.

Kami menetapkan kesucian air yang berada di dalam ember tidak lain karena ia terpisah dari air yang tersisa sebelum berkurang dari 2 *qullah*. Kekurangan ini hanya terjadi setelah terpisahnya air yang diambil. Seandainya air diambil berulang-ulang dan dimasukkan ke dalam ember sedikit demi sedikit, maka semuanya najis, tanpa ada perbedaan pendapat. Karena begitu cidukan air pertama dimasukkan ke dalam ember, maka yang tersisa kurang dari 2 *qullah* sehingga ia menjadi najis. Jika cidukan yang kedua turun ke dalam ember sementara cidukan itu sudah najis, maka ia menjadikan air yang sudah berada di dalam ember sebelumnya turut najis. Dengan demikian semuanya menjadi najis. Setelah ini cara untuk menjadikannya suci kembali adalah dengan menuangkannya ke dalam air yang tersisa atau mencelupkannya sekali hingga air menutupinya dan ditahan sebentar dalam keadaan bagian atasnya terbuka lebar.[136] Dengan demikian semuanya menjadi suci.

---

[136] Barangkali yang dimaksud dengan bagian atasnya terbuka lebar di sini adalah, embernya terisi penuh dengan sekali celupan (ط).

Jika ember diangkat hingga terpisah, maka bagian dalamnya serta air yang ada di dalamnya menjadi suci, sementara air yang tersisa dan bagian luar ember menjadi najis. Alasannya seperti yang telah kami paparkan sebelum ini.

Jika dia hendak menggunakan air yang tersisa setelah diciduk, maka harus dicermati; jika dia mengambil yang hanya berada di dalam ember, maka yang tersisa adalah air dari 2 *qullah* dan ia dianggap suci tanpa ada perbedaan pendapat. Abu Ishak sepakat dengan pendapat ini, karena ia adalah air dari 2 *qullah* dan di dalamnya tidak ada najis. Jika dia mengambil najis, maka bagian luarnya dan yang tersisa suci. Status najis bagian dalam ember dan isinya, lantaran ia adalah air dengan kadar sedikit dan mengandung najis. Sedangkan kesucian air yang tersisa, lantaran terpisahnya najis darinya sebelum menjadi kurang dari 2 *qullah*, maka ia tetap dalam kesuciannya.

Para penganut madzhab kami berkata, "Jika dari ember ada satu tetesan ke air yang tersisa, maka harus dicermati; jika tetesan itu dari bagian luar ember, maka yang tersisa tetap pada kesuciannya. Karena, bagian luar ember suci. Jika tetesan itu berasal dari bagian dalam ember, maka yang tersisa menjadi najis. Jika ragu, maka yang tersisa tetap pada kesuciannya. Pendapat ini disampaikan oleh Al Mawardi dan lainnya. Pendapat ini cukup jelas. Jika yang tersisa menjadi najis dan dia hendak menyucikannya, maka caranya adalah dengan menuangkan air yang telah diambil ke dalam air yang tersisa, atau mencelupkan kembali embernya ke dalam air yang tersisa sebagaimana yang telah dipaparkan sebelum ini."

Para penganut madzhab kami berkata, "Dianjurkan agar najis dikeluarkan terlebih dahulu kemudian ember dicelupkan agar kembali menjadi suci tanpa ada perbedaan pendapat, serta keluar dari perbedaan pendapat Abu Ishak dan pihak yang mempertimbangkan detail-detail ini. Ini juga merupakan anjuran baginya terkait masalah penetapan jarak. Jika dia memungut najis terlebih dahulu kemudian ada sedikit air yang turun ke dalamnya, maka bagian dalam ember dan air yang ada di dalamnya najis, dan bagian luarnya suci. Demikian pula dengan air yang tersisa."

Wujud kekurangan dari 2 *qullah* ini dimaknai sebagai kekurangan yang

berpengaruh, baik itu kami mengatakan 2 *qullah* adalah 500 sebagai pembatasan maupun sebagai estimasi. Terkait kata *dalw* (ember) terdapat dua istilah bahasa, bisa *mu'annats* dan *mudzakkar*. Namun bentuk *mu'annats* dalam hal ini lebih baku. Kami memaparkan ini di sini tidak lain agar orang yang tidak memiliki pengetahuan tidak memungkiri penggunaan kami terhadap kata ini. *Wallahu a'lam.*

Permasalahan keempat yang perlu dibahas adalah, najis yang meleleh mengenai air 2 *qullah* atau lebih. Dalam masalah ini terdapat dua pendapat sebagaimana yang telah dipaparkan oleh penulis:

a. Pendapat yang *shahih* dari keduanya berdasarkan kesepakatan para penganut madzhab ini adalah dibolehkan menggunakan semuanya.

b. Harus menyisakan sebatas kadar najis. Mayoritas ulama tidak menyebutkan nama orang yang mengatakan pendapat ini. Namun Ad-Darimi menyebutkan namanya dengan berkata, "Pendapat ini disampaikan oleh Ibnu Al Qaththan dari Ibnu Maimun."

Para penganut madzhab kami berkata, "Pendapat ini keliru dan mereka menggugurkannya sebagaimana halnya digugurkan oleh penulis. Karena kami menegaskan bahwa yang tersisa bukan wujud najis, maka tidak ada guna meninggalkannya. Bahkan jika harus meninggalkan sebagian, maka harus pula meninggalkan seluruhnya."

Mereka sepakat bahwa tidak diharuskan meninggalkan semuanya, maka tentu harus dikatakan, semuanya dapat digunakan karena najis telah sirna. Gambaran masalah ini adalah najis yang meleleh itu sedikit dan tidak merubah air meskipun ia berbeda dengan air terkait sifat-sifatnya, atau najis itu bersesuaian dengan air terkait sifat-sifatnya dan dimana jika ditetapkan berbeda dengannya namun ia tidak merubahnya. Hal ini telah dijelaskan di bagian akhir dari bab pertama. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Jika ada yang mengatakan, apa gunanya penulis menyampaikan madzhab Abu Ishak terkait bila air itu mencapai 2 *qullah*

saja, sementara kami telah mengetahui madzhabnya dalam masalah pertama, yaitu dia mensyaratkan adanya jarak 2 *qullah* dari najis. Dengan demikian dapat diketahui bahwa jika debit air sebanyak 2 *qullah* maka air tersebut tidak boleh digunakan lantaran tidak adanya syarat jarak, maka kami menjawab, "Abu Ishak mengatakan di sini tidak boleh menggunakannya meskipun kami membolehkannya di sana lantaran makna di sini, dan inilah yang dijadikannya sebagai alasan."

Kedua: Penulis menyebutkan nama Abu Ishak dan Ibnu Al Qashshsh. Abu Ishak adalah Abu Ishak Al Marwazi yang bernama asli Ibrahim bin Ahmad. Dia adalah sahabat Abu Al Abbas bin Suraij. Dia telah mencapai puncak kepemimpinan di Baghdad dalam bidang ilmu, menulis kitab penjelasan *Al Mukhtashar*, dan menulis kitab-kitab terkait masalah-masalah pokok dan cabang. Darinya dan dari sahabat-sahabatnya tersebarlah fikih Asy-Syafi'i di berbagai penjuru bumi. Dia adalah pemuka kita dalam mempelajari fikih, sebab dia adalah salah satu pilar dalam rangkaian fikih madzhab Asy-Syafi'i. Dia wafat di Mesir pada tahun 340 H.

Sedangkan Abu Al Abbas bin Al Qashsh —dengan harakat tasydid pada huruf *shad* tanpa titik—, bernama Ahmad bin Abu Ahmad, imam yang agung. Dia adalah sahabat Ibnu Suraij. Darinya, fikih dipelajari oleh penduduk Thabristan dan menulis banyak kitab seperti *At-Talkhish, Al Miftah, Adab Al Qadhi, Al Mawaqit, Al Qiblah,* dan lainnya. Dia wafat di Tharsus pada tahun 330 H.

12. Asy-Syirazi berkata, "Jika air mengalir dan di dalamnya terdapat najis seperti bangkai, dan aliran itu berubah, maka air yang sebelumnya suci, karena ia tidak mencapai najis. Air ini seperti air yang dituangkan ke najis dari teko. Sedangkan air yang berada setelah najis pun suci, karena najis tidak sampai kepadanya. Sementara air yang mengitari najis dari bagian atas, bawah, sebelah kanan, dan sebelah kirinya —jika debit air itu 2 *qullah* dan tidak berubah—, maka air tersebut suci. Jika kurang dari 2 *qullah*, maka air tersebut najis

seperti air yang tidak mengalir.

Abu Al Abbas bin Al Qashshash berkata, 'Dalam hal ini terdapat pendapat lain yang disampaikannya dalam *Al Qadim*, bahwa air yang mengalir tidak menjadi najis kecuali dengan perubahan, karena ia adalah air yang mengenai najis. Oleh karena itu, ia tidak najis tanpa ada perubahan, seperti air yang digunakan untuk menghilangkan najis. Jika najis itu berhenti sementara air mengalir kepadanya, maka air yang sebelum dan sesudahnya suci, dan yang mengalir ke najis itu pun suci jika debit air mencapai 2 *qullah*. Jika debit air kurang dari 2 *qullah*, maka air tersebut najis. Demikian pula dengan semua air yang mengalir ke najis setelahnya, ia menjadi najis. Semua air itu tidak menjadi suci hingga berada di satu tempat yang mencapai 2 *qullah*'.

Abu Ishak, Abu Al Abbas bin Al Qashsh dan Al Qadhi Abu Hamid berkata, 'Selama tidak sampai ke bangkai, maka air itu suci, dan air yang berada setelah bangkai boleh digunakan untuk berwudhu jika antara air dengan bangkai terdapat 2 *qullah*'. Pendapat pertama dalam hal ini lebih *shahih*, karena setiap aliran air memiliki hukum tersendiri sehingga dalam hal ini ukuran 2 *qullah* tidak dijadikan acuan pertimbangan'."

Penjelasan:

Semua pembahasan ini dipaparkan oleh para penganut madzhab kami sebagaimana dipaparkan oleh penulis, dan mereka memperkuat pendapat yang diperkuatnya. Hanya saja Imam Al Haramain, Al Ghazali, dan Al Baghawi memilih pendapat yang menyatakan, "Jika najis itu cair dan lenyap, maka air tidak najis meskipun setiap aliran air kurang dari 2 *qullah*."

Ini berbeda dengan pendapat lama yang disampaikan oleh Ibnu Al Qashsh. Sebab, dalam pendapat lama (*qaul qadim*) itu tidak ada perbedaan antara najis yang beku dengan najis yang cair. Terkait pendapat ini, Al Imam Al Ghazali berdalil bahwa generasi terdahulu tetap berwudhu di sungai-sungai kecil di bawah orang-orang yang melakukan istinja. Pendapat yang dipilihnya ini kuat. Al Imam memberi jawaban terkait dengan hadits tentang 2 *qullah* bahwa keseluruhan air yang berada di sungai ini lebih dari 2 *qullah*. Yang

masyhur dalam madzhab ini dan yang dianut oleh mayoritas ulama bahwa tidak ada perbedaan antara air yang mengalir dengan yang tidak mengalir. Demikian yang dinukil oleh Ar-Rafi'i dari mayoritas ulama.

Terkait wudhu generasi terdahulu yang dipaparkannya, tidak ada riwayat yang menyatakan bahwa mereka berwudhu di bawah orang-orang yang melakukan istinja di air yang sama.

Ungkapan penulis, "Jika yang mengitarinya mencapai 2 *qullah*, maka ia suci." Demikian pula yang ditegaskan oleh para penganut madzhab kami, dan dia boleh bersuci dari tempat mana pun yang dia inginkan meskipun dari tempat najis yang sama dan tidak menjauh darinya sedikit pun. Inilah madzhabnya. Ada yang berpendapat, ada perbedaan terkait jarak yang disampaikan oleh Imam Al Haramain dari sebagian para penganut madzhab. Hal ini juga disampaikan oleh Al Ghazali, Al Baghawi, dan lainnya.

Al Imam dan kebanyakan kalangan berkata, "Tidak ada perbedaan itu, karena aliran air menghalangi penyebaran najis." Kemudian Al Imam Al Ghazali dalam *Al Basith* dan *Al Wasith* memilih pendapat yang menyatakan bahwa dia harus menjauhi tempat yang mengitari air yang tidak mengalir juga. Dalam *Al Basith* dia membedakan antara dua tempat yang mengitari, yaitu dia mengharuskan agar menjauh terkait dengan air yang mengalir dan tidak demikian dengan air yang tidak mengalir. Atau demikianlah klasifikasi yang disampaikan oleh syaikhnya. Dia berkata, "Karena air yang tidak mengalir tidak bergerak hingga sebagiannya terpisah dari bagian yang lain dalam hukum. Madzhab masyhur yang ditegaskan oleh mayoritas ulama adalah, tidak diharuskan menjauhi tempat yang melingkupi, baik pada yang mengalir maupun pada yang tidak mengalir."

Demikian yang dinukil oleh Ar-Rafi'i dari mayoritas ulama dan menjadikannya sebagai madzhab ini. *Wallahu a'lam.*

Jika aliran air yang mengandung najis itu kurang dari 2 *qullah*, dan kami mengatakan ia najis, Al Baghawi berkata, "Tempat najis di air dan sungai najis. Namun aliran yang mengikutinya membersihkan tempat itu, maka ia terkait dengan hukum najis yang keluar setelah pencucian hingga jika itu berupa najis anjing maka harus ada 7 aliran padanya. Pernyataan ini terkait dengan

najis yang berhenti; jika air yang mengalirinya mencapai 2 *qullah*, maka ia suci. Maksudnya, jika aliran air mencapai 2 *qullah*, demikian pula dengan setiap aliran yang mencapai 2 *qullah* yang tidak ada perubahan padanya, maka ia suci.

"Jika aliran kurang dari dua *qullah*, maka air tersebut najis," maksudnya adalah, berdasarkan yang *shahih* versi pendapat baru (*qaul jadid*). Sedangkan menurut pendapat lama (*qaul qadim*), bahwa air yang mengalir tidak menjadi najis kecuali dengan adanya perubahan, maka ia suci.

"Tidak ada yang suci dari itu semua hingga menetap di satu tempat lantas debit air tersebut mencapai 2 *qullah*." Abu Ishak dan Ibnu Al Qashshsh mengatakan sampai pada perkataannya, "Pendapat pertama lebih *shahih*." Yang menurutnya *shahih* ini juga *shahih* menurut ulama penulis kitab di antara para penganut madzhab kami. Ini pula pendapat kebanyakan generasi terdahulu. Dengan demikian, ia tetap najis meskipun mengalir hingga sejauh beberapa *farsakh* (satu *farsakh* kurang lebih 8 kilometer) dan keseluruhannya mencapai 1000 *qullah*.

Mungkin ada yang berkata, "Air yang telah mencapai 1000 *qullah* dan tidak ada perubahan padanya namun dinyatakan bahwa air itu najis padahal wujudnya seperti itu. Dikatakan pula, air yang telah mencapai 1000 *qullah* dan tidak ada perubahan padanya dan dinyatakan suci namun tidak boleh digunakan untuk berwudhu dengan sebagiannya. Ini dapat digambarkan dalam masalah sumur yang terkena rontokan bulu tikus sebagaimana yang akan kami jelaskan dalam sub bahasan. *Wallahu a'lam.*"

Masalah:

Pertama: Seandainya aliran itu menjadi najis lantaran melalui najis yang terhenti atau lantaran mengenai najis yang cair di dalamnya atau lainnya, lantas terhubung dengan air yang tidak mengalir yang dengannya mencapai 2 *qullah* hanya saja ia tidak bercampur dengannya lantaran salah satunya jernih sementara yang lain keruh, maka hanya dengan adanya keterhubungan semuanya dinyatakan suci tanpa ada perbedaan pendapat. Demikian yang dikatakan oleh para penganut madzhab kami berdasarkan hadits tentang

batasan 2 *qullah.*

Para ulama berkata, "Karena yang dijadikan acuan adalah keterhimpunan air yang banyak di satu tempat dan itu sudah ada. Demikian pula jika 2 *qullah* itu terdiri dari air yang jernih dan air yang keruh, salah satunya najis tanpa ada perubahan dengan adanya najis lantas berhimpun dengannya dan yang keruh tetap dapat dibedakan dan tidak bercampur. Oleh karena itu, semuanya dinyatakan suci tanpa ada perbedaan pendapat."

Kedua: Di sini penulis menyebut Al Qadhi Abu Hamid Al Marwarudzi —dengan huruf *dzal* bertitik di atas dan tasydid—. Dia bernama Ahmad bin Amir bin Bisyr. Dia adalah sahabat Abu Ishak Al Marwazi.

Dalam *Ath-Thabaqat*, Asy-Syirazi berkata, "Dia seorang imam yang tidak tergapai pencapaiannya (gigih dalam amal), tinggal di Bashrah dan para ulama fikih Bashrah belajar darinya. Dia menulis kitab *Al Jami'* dalam madzhab ini dan penjelasan *Al Mukhtashar*, karya Al Muzani, serta menulis *Ushul Fikih.* Dia wafat pada tahun 362 H."

Ketiga: Penulis menyatakan bahwa air yang dituangkan ke najis dari teko tidak najis. Maksudnya, air yang bagian ujungnya terhubung dengan najis, dimana air dari teko terhubung dengan najis. Tidak najis karena najis tidak dapat membaur dengan air yang dituangkan. Yang dikatakannya ini telah disepakati.

Dalam pembahasan tentang hewan buruan dan hewan sembelihan terkait dengan masalah gigitan anjing, Imam Al Haramain berkata, "Air yang menyembur ke atas dari pancuran jika najis mengenai bagian atasnya maka tidak membuat bagian bawahnya menjadi najis."

Hal ini seperti yang dipaparkan oleh Al Qadhi Husain dalam *Al Fatawa,* dia berkata, "Jika itu seperti terobong (sekarang seperti kran) air dari bawahnya lantas bagian bawahnya diletakkan di atas najis, maka air tidak najis, karena keluarnya air menghalangi najis. *Wallahu a'lam.*"

13. Asy-Syirazi berkata, "Jika sebagian air mengalir dan sebagian yang lain tidak mengalir, yaitu bila di sungai terdapat tempat yang rendah dan air terhenti di tempat tersebut, sementara air yang mengalir berada di sebelahnya, dan air yang tidak mengalir tidak dapat dikategorikan mengalir, lantas ada najis yang tercebur ke dalam air yang tidak mengalir yang debitnya kurang dari 2 *qullah* —jika dengan aliran yang sejajar dengannya air itu mencapai 2 *qullah*—, maka air tersebut suci. Namun jika tidak mencapai 2 *qullah*, maka air itu najis. Semua yang mengalir di sebelahnya menjadi najis hingga terhimpun di satu tempat 2 *qullah*, maka air tersebut suci."

Penjelasan:

Yang dipaparkan oleh penulis ini telah dipaparkan juga oleh banyak kalangan. Asy-Syaikh Abu Hamid berkata, "Jika air bernajis yang tidak mengalir itu kurang dari 2 *qullah*, maka harus dicermati; jika yang mengalir masuk ke dalam yang tidak mengalir dan keluar darinya melalui sisi yang lain bila mencapai 2 *qullah*, maka air tersebut suci. Namun jika tidak mencapai 2 *qullah*, maka air itu najis. Jika tidak ada yang masuk ke dalam yang tidak mengalir tapi ia mengalir pada salurannya, bila yang mengalir kurang dari 2 *qullah*, maka air itu najis, karena ia terhubung dengan air yang najis. Jika mencapai 2 *qullah*, maka air tersebut tidak najis."

Tetapi Asy-Syafi'i berkata, "Yang tidak mengalir tidak menjadi suci dengannya, karena ia terpisah dengannya, dan apa yang berpisah dengannya maka ia tidak bersamanya." Yang dipaparkan oleh Abu Hamid ini lemah.

Imam Al Haramain menempuh cara yang akomodatif dan fleksibel dalam masalah ini, kemudian diringkas oleh Al Ghazali dalam *Al Basith*, dia berkata, "Jika air mengalir di kubangan yang kedua tepinya tidak mengalir, maka ketentuan terkait dengan dua tepi ini adalah ketentuan air yang tidak mengalir. Sedangkan yang bergerak hukumnya adalah hukum air yang mengalir. Seandainya najis mengenai yang mengalir, maka yang tidak mengalir tidak najis jika kita tidak mengharuskan adanya jarak, meskipun yang tidak mengalir sedikit. Karena, kami membolehkan mengangkat air dari dua tepi najis dalam kasus seperti ini. Jika najis mengenai air yang tidak mengalir yang kurang dari

2 *qullah*, maka ia najis. Sedangkan yang mengalir bila terkena saat mengalir, maka ia dimungkinkan menjadi najis tergantung keadaannya sebagaimana yang telah dipaparkan sebelum ini. Seandainya air itu berputar di sebagian tepi kubangan kemudian menjadi semakin deras perputarannya di saluran."

Al Imam juga berkata, "Hukumnya sebagaimana hukum air yang tidak mengalir, karena perputaran semakna dengan gejolak dan perbauran air sebagai sifat tambahan dari kondisi tidak mengalir. Jika di tengah sungai terdapat lubang yang cukup dalam, penulis *At-Taqrib* menyampaikan bahwa air yang berada di dalam lubang hukumnya sama dengan air yang tidak mengalir, meskipun bagian atasnya mengalir. Yang disampaikannya ini adalah maksudnya dari pernyataan Asy-Syafi'i."

Al Ghazali berkata, "Alasannya adalah dapat dikatakan bahwa jika yang mengalir itu dapat menggerakkan air yang berada di dalam lubang dan menggantinya, maka hukumnya pun sama dengan hukum air yang mengalir. Jika terhenti sebentar di dalamnya kemudian meninggalkannya, maka pada waktu terhenti hukumnya sama dengan hukum air yang tidak mengalir. Demikian pula bila ia tidak terhenti namun gerakannya cukup lamban, maka pada waktu mengalamai pelambanan gerak hukumnya sama dengan hukum air yang di depannya terdapat ketinggian."

Masalah:

Pertama: Imam Al Haramain dan Al Ghazali dalam *Al Basith* berkata, "Jika air mengalir dengan posisi miring di tanah lereng atau rata, maka ia air yang mengalir dengan sebenarnya. Jika di hadapannya terdapat ketinggian (tempat), maka tentunya air terhambat dan dengan demikian alirannya menjadi lamban. Yang menonjol dari pendapat madzhab ini adalah bahwa hukumnya adalah hukum air yang tidak mengalir. Di antara para penganut madzhab kami ada yang berkata, 'Ia adalah air yang mengalir'."

Al Imam dan Al Ghazali juga berkata, "Ini lemah dan kami tidak menggolongkannya bagian dari madzhab."

Kedua: Ada beberapa masalah berkaitan dengan hal ini, yaitu:

1. Telah dipaparkan sebelumnya bahwa cairan selain air akan menjadi najis bila terkena najis meskipun mencapai beberapa *qullah*. Perbedaan antara cairan dengan air telah disampaikan di muka. Penulis *Al Uddah* menyampaikan dari Abu Hanifah bahwa cairan seperti air jika telah mencapai batas yang mereka jadikan sebagai acuan.
2. Seekor tikus yang tercebur ke dalam cairan atau air yang sedikit dan tikus itu keluar masih dalam keadaan hidup lantas tempat yang dilalui tikus najis sementara air telah mengenainya, apakah membuatnya menjadi najis? Dalam masalah ini, ada dua pendapat yang disampaikan oleh Al Imam dan lainnya. Dari kedua pendapat ini yang paling *shahih* adalah ia tidak najis, karena generasi terdahulu tidak dapat menghindari hal seperti ini. Pendapat kedua mengatakan, ia najis sebagai antisipasi terhadap qiyas. Seandainya orang yang melakukan istinja dengan batu berendam di dalamnya, maka ini membuatnya menjadi najis, tanpa ada perbedaan pendapat. Seandainya orang yang mengerjakan shalat membawa alat untuk melakukan istinja, maka shalatnya batal menurut pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat yang ada, karena tidak ada keperluan terhadapnya.
3. Imam Al Haramain mengatakan, jika air dalam jumlah cukup banyak terhenti di tanah yang rata dan terbentang luas dengan kedalaman satu jengkal atau satu *fitr* (antara ujung ibu jari dan ujung jari telunjuk) misalnya, maka di tempat ini air tidak mengalami gejolak dan saling pembauran, serta sebagiannya tidak memperkuat sebagian yang lain sebagaimana kondisi saling memperkuat yang terjadi bila ia memiliki kedalaman yang memadai bagi panjang dan lebarnya. Jika najisnya mengenai bagian tepi air ini sementara kami berpendapat tidak harus ada jarak, namun di sini apakah harus ada jarak? Ada dua pendapat yang disampaikan oleh Al Mahamili terkait dua pendapat dan pandangan ini:

   a. Tidak harus ada jarak, sebagai antisipasi terhadap qiyas.

   b. Harus ada jarak, karena bagian-bagian air ini, meskipun saling

terhubung, namun ia lemah. Jika berada di dekat tempat najis, maka ia seperti orang yang menciduk dari air yang sedikit.

Al Imam berkata, "Terkait apa yang dipaparkannya ini, dari bentuk ungkapannya dapat dikatakan, jika ada kekurangan dari 2 *qullah* dengan kadar yang sedikit sementara air terbentang sebagaimana telah disampaikan sebelum ini, lantas di tepinya terkena najis, maka tidak langsung membuat tepi seberangnya najis. Karena najis tidak merebak dengan cepat dengan keadaan air yang terbentang dan perbaurannya lemah."

Al Imam juga berkata, "Pendapat ini tidak dinyatakan oleh seorang pun di antara para imam fikih."

4. Penulis *Al Uddah* berkata, "Jika itu berupa pengairan yang mengalir dari laut menuju tempat lain lantas kedua ujungnya terputus dan di dalamnya terkena najis, penulis *At-Talkhish* berkata, "Air yang berada di dalam saluran menjadi najis karena ia kurang dari 2 *qullah* meskipun air itu terhubung dengan air lain yang mencapai 2 *qullah*."

   Para penganut madzhab kami berkata, "Ini jika bagian bawah dan bagian atas saluran rata dan air tidak mengalir di dalamnya, maka semuanya najis jika kurang dari 2 *qullah*. Namun jika bagian atas saluran lebih tinggi dari bagian bawahnya sementara air mengalir di dalamnya, lantas ada najis yang tercebur di bagian bawahnya, maka ini tidak membuat bagian atasnya menjadi najis, dan menjadi seperti air yang dituangkan ke najis dari bejana. Yang tidak terjangkau najis tetap suci meskipun berada di saluran yang dilalui."

5. Penulis *Al Uddah* berkata, "Jika seseorang berwudhu dengan air dari sumur, kemudian dia mengeluarkan darinya seekor ayam yang sudah mati dan dalam keadaan mengembung, maka dia tidak harus mengulangi shalatnya kecuali bila dia merasa yakin bahwa dia mengerjakan shalat dengan air wudhu yang najis. Sementara Abu Hanifah berpendapat, dia harus mengulangi shalat yang dikerjakannya tiga hari siang dan malam."

6. Para penganut madzhab kami berkata, "Jika satu panci yang penuh

dengan air bernajis dicelupkan ke dalam air yang suci dengan jumlah yang banyak, jika bagian atasnya luas, maka yang paling *shahih* dari dua pendapat adalah air itu kembali menjadi suci lantaran terhubung dengan air yang telah mencapai 2 *qullah*. Pendapat kedua menyatakan, tidak suci, karena ia seperti air yang terpisah. Jika bagian atasnya sempit, maka yang paling *shahih* dari dua pendapat adalah ia tidak suci.

Jika kami mengatakan dalam dua kasus tersebut ia suci, apakah ia langsung menjadi suci atau harus terhenti selama beberapa waktu hingga perubahannya hilang jika ia berubah? Dalam hal ini terdapat dua pendapat dan yang paling *shahih* dari keduanya adalah pendapat kedua. Waktu yang dibutuhkan di tempat yang sempit lebih banyak dari waktu yang dibutuhkan di tempat yang luas. Jika air panci itu berubah, maka perubahannya harus sampai hilang. Jika panci tidak penuh maka selama air masuk ke dalamnya. Ia tidak suci lantaran tidak terhubung (dengan air 2 *qullah*), kecuali bila yang masuk ke dalamnya lebih banyak dari air yang sudah ada. Dengan demikian terdapat dua pendapat sebagaimana yang telah dipaparkan sebelum ini terkait dengan memperbanyak air.

Al Qadhi Husain dan Al Mutawalli berkata, "Jika air panci itu suci lantas dibenamkan di dalam air najis yang kurang dari 2 *qullah* dengan kadar air panci, apakah air yang najis itu dapat dinyatakan suci? Dalam hal ini terdapat dua pendapat.

Menurutku (An-Nawawi): Pendapat yang mengatakan ia suci di sini lebih layak. *Wallahu a'lam.*

7. Air sumur seperti air lainnya terkait dengan najis yang mengenainya dan penghilangan najis darinya. Jika air sumur itu sedikit dan menjadi najis lantaran terkena najis, maka sumur tidak sebaiknya dikuras agar sumber setelahnya yang suci keluar. Karena jika dikuras bagian bawah sumur tetap najis, dan dinding sumur pun menjadi najis lantaran pengurasan juga. Tapi sumur sebaiknya dibiarkan bertambah airnya hingga mencapai batas yang cukup banyak. Jika sumbernya sedikit yang diprediksi tidak akan banyak, maka air lainnya dituangkan ke

dalamnya agar dapat mencapai jumlah air yang banyak dan perubahan pun hilang jika ia berubah (lantaran najis).

Jika airnya banyak dan suci namun najisnya berserakan di dalamnya seperti bulu tikus yang rontok dimana dapat diduga kuat bahwa setiap ember pasti ada rambutnya, jika tidak berubah, maka ia suci sebagaimana keadaan semula, tapi tidak diperkenakan untuk digunakan. Cara untuk menjadikannya suci kembali adalah dengan menuangkan air semuanya agar rambut turut hanyut bersamanya. Jika sumber air berupa pancuran dan sulit untuk menguras semuanya, maka pengurasan dilakukan dengan kadar yang diduga kuat dapat menghilangkan rambut keluar seluruhnya. Imam Al Haramain menafsirkan ini bahwa ember-ember yang digunakan untuk menguras secara terus menerus untuk menciduk air di mana gerak air sumur tidak terhenti dengan ember yang pertama hingga disusul dengan ember kedua. Demikian seterusnya pada setiap ember hingga dapat menguras sebatas kadar air yang berada di sumur satu kali.

Dia berkata, "Sebagai bentuk kehati-hatian menurutku, pengurasan seperti itu dilakukan beberapa kali, dan jika diambil sedikit dari sumur ini setelah pengurasan tersebut maka yang diambil itu suci. Karena, itulah yang meyakinkan bahwa najisnya sudah tidak ada tidak pula diduga ada najis serta tidak beresiko dimungkinkan rambut masih tetap ada. Jika ternyata setelah itu ada rambut, maka ketentuannya ditetapkan demikian. Seandainya diambil satu ember sebelum pengurasan lantas diperhatikan dan ternyata tidak ada satu rambut pun, maka tentu ia air yang suci. Seandainya dia tidak memperhatikannya namun dia menduga kuat bahwa ia tidak lepas dari adanya rambut, maka terkait dengan kesuciannya terdapat dua pendapat yakni dalam pembauran asal air dan air yang tampak.

Demikian yang disampaikan oleh Imam Al Haramain dan ini adalah pernyataan yang bagus. Ini semua merupakan beberapa bagian masalah yang muncul dalam madzhab, yakni bahwa rambut itu najis. Jika kami mengatakan suci, maka air tetap dalam keadaan suci sebagaimana yang ditegaskan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya. Dinukil dari Al Ghazali bahwa saat mengajarkan kitab *Al Wasith*, dia memberlakukan ketentuan ini dan berpendapat bahwa rambut

itu suci. Dia berkata, "Karena rambut yang rontok masih terlekat padanya kulit tikus dan dagingnya, dan itu najis." Jika nukilan ini *shahih* darinya, maka nukilan ini diabaikan, karena dalam nukilan ini dia menduga rambut itu menyebabkan najis, padahal asalnya tidak menyebabkan najis. *Wallahu a'lam.*

Ini adalah penjelasan madzhab kami. Ibnu Al Mundzir dan lainnya menyampaikan perbedaan pendapat yang tersebar di antara ulama terkait sumur ketika terkena najis yang tidak merubah kondisi airnya. Malik dan kalangan yang sependapat dengannya mengatakan bahwa air tidak najis kecuali dengan adanya perubahan, ia suci dan boleh digunakan.

Malik juga berkata, "Diriwayatkan dari Ali bin Abu Thalib dan Ibnu Az-Zubair, bahwa dia mengurasnya hingga mereka menduga kuat air sudah suci."

Diriwayatkan dari Al Hasan dan Ats-Tsauri, bahwa dia menguras semuanya.

Asy-Sya'bi, Al Auza'i, Abu Hanifah, dan lainnya berkata, "Yang dikuras darinya beberapa ember tertentu."

Namun mereka berbeda pendapat tentang jumlahnya dan perbedaannya sesuai dengan perbedaan najis namun ini sama sekali tidak ada dasarnya. Yang benar adalah pendapat kami dan madzhab Malik seperti yang kami paparkan tadi. *Wallahu a'lam.*

بَابُ مَا يُفْسِدُ الْمَاءَ مِنَ الْإِسْتِعْمَالِ وَمَا لَا يُفْسِدُهُ

Bab: Penggunaan yang Merusak Air dan yang Tidak Merusak Air

1. Asy-Syirazi berkata, "Air yang telah digunakan ada dua macam: (a) digunakan untuk membersihkan hadats, dan (b) yang digunakan untuk membersihkan najis. Yang digunakan untuk membersihkan hadats perlu dicermati; jika digunakan untuk menghilangkan hadats, maka ia suci. Karena ia adalah air yang suci mengenai tempat yang suci, maka ia tetap suci. Sebagaimana halnya jika digunakan untuk mencuci pakaian yang suci. Namun apakah air yang telah digunakan itu boleh digunakan untuk bersuci atau tidak? Dalam hal ini terdapat dua riwayat. Di antara para penganut madzhab kami ada yang berpendapat, dalam hal ini terdapat dua pendapat, yang ditetapkan adalah bahwa air itu tidak boleh digunakan untuk berwudhu, karena telah hilang penyebutan sebagai air darinya. Dengan demikian ia sebagaimana jika ia berubah karena za'faran. Diriwayatkan darinya bahwa dia (Asy-Syafi'i) berkata, 'Boleh digunakan untuk wudhu, karena ia adalah penggunaan yang tidak merubah sifat air, maka tidak dilarang bila digunakan untuk berwudhu, sebagaimana halnya jika digunakan untuk mencuci pakaian yang suci'. Di antara para penganut madzhab kami ada yang belum membuktikan riwayat ini."

Penjelasan:

Yang dimaksud dengan membersihkan hadats adalah wudhu dan mandi, baik wajib maupun anjuran, seperti mandi sunah, memperbarui wudhu, dan

basuhan kedua. Kemudian dia membagi kesucian hadats dalam dua bagian: (a) yang menghilangkan hadats, dan (b) tidak menghiangkan hadats.

Ungkapan penulis, "Yang ditetapkan adalah bahwa air itu tidak boleh digunakan untuk berwudhu," mengkhususkan bahwa inilah yang ditetapkan, padahal pendapat kedua menurut orang ini ditetapkan juga dan diriwayatkan dari Asy-Syafi'i. Jawabannya adalah bahwa yang dia maksud dengan ditetapkan adalah ditulis dalam kitab-kitab Asy-Syafi'i. Penulis menggunakan ungkapan seperti ini di beberapa bahasan, di antaranya dalam bab bejana tentang kenajisan rambut.

"Diriwayatkan darinya," maksudnya adalah, diriwayatkan dari Asy-Syafi'i, dan periwayat ini adalah Isa bin Aban Al Imam Al Masyhur.

Asy-Syaikh Abu Hamid berkata, "Asy-Syafi'i menetapkan di semua kitabnya, baik versi lama maupun versi baru bahwa air yang telah digunakan tidak suci."

Abu Tsaur berkata, "Aku penah bertanya kepada Abu Abdullah tentang wudhu dengan air yang telah digunakan, dia lalu tidak memberikan tanggapan dalam hal ini."

Isa bin Aban menyampaikan bahwa Asy-Syafi'i membolehkan berwudhu dengan air yang sudah dipakai dan menyampaikan argumentasinya dalam hal ini.

Abu Hamid berkata, "Sebagian penganut madzhab kami mengatakan, madzhab Asy-Syafi'i menyatakan bahwa air itu tidak suci."

Terkait perkataan Abu Tsaur, kami tidak tahu siapa yang dia maksud dengan Abu Abdullah. Apakah dia Asy-Syafi'i, Malik, atau Ahmad? Jika yang dia maksud adalah Asy-Syafi'i, maka sikapnya yang tidak memberikan tanggapan bukanlah sebagai penetapan bahwa ia suci. Isa bin Aban tidak sependapat dengan kami, dan kami tidak mengambil madzhab kami dari orang-orang yang tidak sependapat dengan kami.

Sebagian penganut madzhab ini berkata, "Isa adalah perawi terpercaya dan apa yang disampaikannya tidak dicurigai. Dengan demikian, dalam masalah pertama terdapat dua pendapat."

Penulis *Al Hawi* berkata, "Yang ditetapkan dalam kitab-kitabnya baik pendapat lama maupun pendapat baru serta yang dinukil oleh semua penganut madzhabnya yang didengar secara langsung maupun melalui periwayatan, bahwa air yang telah digunakan itu tidak suci."

Namun Isa bin Aban menyampaikan pendapat yang bertentangan dari Asy-Syafi'i, bahwa air tersebut suci.

Abu Tsaur berkata, "Aku pernah bertanya kepada Asy-Syafi'i tentang air yang telah digunakan, namun dia tidak memberi tanggapan."

Abu Ishak dan Abu Hamid Al Marwarudzi berkata, "Dalam hal ini terdapat dua pendapat."

Ibnu Suraij dan Abu Ali bin Abu Hurairah berkata, "Air tersebut tidak suci sama sekali."

Ini adalah pendapat yang paling *shahih*, karena Isa, meskipun ia adalah perawi terpercaya, namun dia hanya menyampaikan apa yang telah disampaikan oleh orang-orang yang terlibat dalam perbedaan pendapat dan tidak bertemu dengan Asy-Syafi'i hingga dapat menyampaikannya dari apa yang didengarnya secara langsung dan bukan dari tulisan, lantas mengambil dari kitab-kitabnya. Barangkali dia menakwilkan perkataan Asy-Syafi'i untuk membela pendapat bahwa air yang telah digunakan itu suci, dan sebagai sanggahan terhadap Abu Yusuf, maka dia mengarahkan maknanya pada hal yang dibolehkan bersuci dengannya.

Al Mahamili berkata, "Pendapat orang yang menyanggah riwayat Isa tidak relevan sama sekali, karena dia terpercaya meskipun dia tidak sependapat."

Menurutku (An-Nawawi): Inilah yang benar, dan dalam masalah ini terdapat dua pendapat. Inilah yang ditegaskan oleh penulis dalam *At-Tanbih,* dan Al Faurani, Al Mutawalli, serta lainnya. Mereka sepakat bahwa madzhab yang *shahih* adalah bahwa air yang telah digunakan tidak suci. Dengan demikian terdapat masalah dalam hal ini.

Ungkapan penulis, "Hilanglah darinya penyebutan sebagai air." Dalam pernyataan ini terdapat penegasan bahwa air yang telah digunakan bukan air

mutlak. Perbedaan pendapat dalam hal ini telah dipaparkan di bagian awal bab pertama.

Masalah:

Kami telah memaparkan bahwa air yang telah digunakan suci menurut kami tanpa ada perbedaan pendapat namun tidak menyucikan berdasarkan madzhab ini. Dalam dua masalah ini terdapat perbedaan pendapat di antara ulama. Status ia sebagai air yang suci, pendapat ini dinyatakan oleh Malik, Ahmad, dan mayoritas generasi terdahulu maupun generasi kemudian.

Abu Yusuf berkata, "Air tersebut najis."

Diriwayatkan dari Abu Hanifah, tiga buah riwayat, yaitu:

1. Riwayat Muhammad bin Al Hasan bahwa air itu suci seperti madzhab kami.

   Penulis *Asy-Syamil* dan lainnya berkata, "Pendapat inilah yang masyhur darinya.

2. Air tersebut merupakan najis ringan.
3. Air tersebut adalah najis berat. Terkait dengan dua pendapat ini, dia berdalil dengan sabda Nabi Muhammad SAW,

لاَ يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ، وَلاَ يَغْتَسِلْ فِيْهِ مِنَ الْجَنَابَةِ.

"Janganlah salah seorang di antara kalian kencing di air yang tidak mengalir kemudian berwudhu darinya, dan jangan (pula) dia mandi junub di dalamnya."

Para ulama berkata, "Beliau menghimpun antara kencing dan mandi dalam hadits tersebut. Kencing membuatnya menjadi najis demikian pula mandi. Karena itu berimplikasi pada kewajiban bersuci, maka ia menjadi najis, seperti air yang digunakan untuk menghilangkan najis."

Para penganut madzhab kami berdalil dengan hadits Jabir RA, dia berkata, "Ketika aku sakit, Rasulullah SAW dan Abu Bakar RA menjengukku.

Keduanya kemudian menghampiriku saat aku sudah dalam keadaan tak sadarkan diri. Rasulullah SAW lalu berwudhu lantas menuangkan air wudhu beliau kepadaku, hingga membuatku tersadar." (HR Al Bukhari dan Muslim)

Demikianlah dalil yang dijadikan dasar oleh para penganut madzhab kami dan Al Baihaqi termasuk di antara mereka. Berdalil dengan hadits ini bisa saja disanggah, namun jawabannya cukup jelas. Mereka juga berdalil dengan sabda Rasulullah SAW,

الْمَاءُ طَهُوْرٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ.

"Air itu suci, tidak ada sesuatu pun yang membuatnya menjadi najis."

Ini adalah hadits *shahih* yang telah dijelaskan di permulaan kitab dan beberapa bahasan setelahnya. Hadits ini berlaku dengan keumumannya kecuali yang dikhususkan berdasarkan dalil. Asy-Syafi'i kemudian para penganut madzhabnya berdalil bahwa Rasulullah SAW dan para sahabat pernah berwudhu sedangkan air wudhu mereka menetes ke pakaian mereka dan mereka tidak mencucinya.

Mereka juga berdalil dengan riwayat yang disampaikan oleh penulis, bahwa jika air suci mengenai tempat yang suci, maka ia tetap suci, sebagaimana halnya bila air itu digunakan untuk mencuci air yang suci, karena air itu suci dan anggota badan suci, lantas dari mana adanya najis?

Para penganut madzhab Abu Hanifah berkata, "Tidak menutup kemungkinan dalam hal ini, sebab Asy-Syafi'i berkata, 'Jika seorang budak menyetubuhi budak perempuan yang diyakininya merdeka lantas melahirkan anak, maka anaknya merdeka, lantas dari mana adanya kemerdekaan dirinya?' Asy-Syaikh Abu Hamid memberikan jawabannya bahwa hukum anak berubah lantaran keyakinan. Maka dari itu, jika dia menyetubuhi budak perempuan yang diyakininya sebagai budak perempuan, maka anaknya sebagai budak, dan jika dia meyakini dia merdeka maka anaknya pun merdeka. Dalam kasus ini perubahan lantaran keyakinan, namun dalam kasus air tidak demikian."

Terkait dengan jawaban atas hadits,

لاَ يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ بِالْمَاءِ الدَّائِمِ وَلاَ يَغْتَسِلُ فِيْهِ مِنَ الْجنَابَةِ.

"Janganlah salah seorang di antara kalian kencing di air yang tidak mengalir kemudian berwudhu darinya, dan jangan (pula) dia mandi junub di dalamnya," ada beberapa pendapat yang berkembang, yaitu:

1. Hadits ini diriwayatkan demikian oleh Abu Daud dalam kitabnya *Sunan Abu Daud* dari riwayat Muhammad bin Ajlan, dari bapaknya, dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW.

   Al Bukhari dan Muslim meriwayatkannya dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda,

   لاَ يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ.

   "Janganlah salah seorang di antara kalian kencing di air yang tidak mengalir kemudian mandi darinya."

   Dalam riwayat Muslim disebutkan,

   لاَ يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ.

   "Janganlah salah seorang di antara kalian mandi di air yang tidak mengalir sedang dia junub."

   Abu Hurairah lalu ditanya, "Bagaimana melakukannya?" Abu Hurairah menjawab, "Dengan menciduknya."

2. Riwayat ini berbeda dengan riwayat Abu Daud. Al Baihaqi berkata, "Riwayat para penghafal di antara para sahabat Abu Hurairah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim."

   Al Baihaqi mensinyalir pengutamaan riwayat ini dan menetapkannya sebagai jawaban bagi mereka yang menjadikannya sebagai dalil. Tetapi jawaban ini tidak dapat diterima tidak pula dapat ditetapkan mana yang lebih kuat. Karena, penetapan mana yang lebih kuat hanya dilakukan

jika dua riwayat tidak ada titik temunya, sedangkan di sini tidak demikian. Tapi jawaban yang memuaskan adalah yang dianut oleh para penganut madzhab kami, karena tidak harus ada kesamaan dalam hukum dua hal (dalam hadits tersebut adalah kencing dan mandi) yang berdampingan.

Allah SWT berfirman,

كُلُوا مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ

"Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila ia berbuah, dan tunaikanlah haknya saat memanennya." (Qs. Al An'aam [6]: 141)

Memakannya tidak wajib, namun menunaikan haknya wajib. Asy-Syaikh Abu Hamid menjawab bahwa maksudnya adalah, kesamaan keduanya terkait pelarangan wudhu dengannya setelah itu. Kami sependapat dengan ini namun dengan syarat airnya mencapai 2 *qullah*. Jawaban lain yaitu bahwa larangan kencing dan mandi di air itu bukan karena ia najis hanya lantaran itu, tapi karena mengotorinya dan menyebabkannya berubah. Maka dari itu, Asy-Syafi'i dan para penganut madzhabnya menetapkan kemakruhan mandi di air yang tidak mengalir meskipun itu banyak. Kami akan menjelaskan hal ini dalam bab mandi.

Kesimpulannya, ketergantungan mereka terhadap hadits ini dan penetapan mereka bahwa air itu najis lantaran digunakan untuk mandi di dalamnya adalah sesuatu yang aneh.

Adapun qiyas mereka terhadap air yang digunakan untuk menghilangkan najis, dijawab dari beberapa segi:

1. Kami tidak menerima bila air itu dinyatakan najis jika tidak berubah dan terpisah serta tempatnya pun suci.
2. Kami menetapkan kenajisannya jika ia mengenai tempat yang najis, berbeda dengan air yang digunakan untuk hadats.
3. Najis beralih kepadanya.

Sedangkan masalah kedua, yaitu air itu menjadi tidak dapat menyucikan. Pendapat ini juga disampaikan oleh Abu Hanifah dan Ahmad serta merupakan riwayat dari Malik. Ibnu Al Mundzir tidak menyebutkan darinya selain itu. Sejumlah kalangan berpendapat bahwa ia dapat menyucikan. Ini adalah pendapat Az-Zuhri, Malik, dan Al Auza'i, dalam salah satu dari dua riwayat yang masyhur dari keduanya, Abu Tsaur, serta Daud.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar, Abu Umamah, Atha`, Al Hasan, Makhul, dan An-Nakha'i, mereka berkata, 'Terkait orang yang lupa mengusap kepalanya lantas menemukan basah di jenggotnya, maka dia cukup mengusapnya dengan basahan itu'."

Ibnu Al Mundzir juga berkata, "Ini menunjukkan bahwa mereka memandang air yang telah digunakan dapat menyucikan. Inilah pendapat yang aku anut."

Dia menyampaikan dalil mereka, yaitu firman Allah SWT,

وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾

"Dan Kami turunkan dari langit air yang sangat bersih." (Qs. Al Furqaan [25]: 48)

Selain itu, Nabi SAW pernah berwudhu lantas mengusap kepala beliau dengan sisa air di tangan beliau. Dalam hadits lain, disebutkan bahwa Nabi SAW pernah mengusap kepala beliau dengan basahan air di jenggot beliau.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa Nabi SAW pernah mandi lantas melihat bagian tertentu dari badan beliau tidak terkena air. Beliau kemudian mengambil air yang ada di rambut beliau lantas mengucurkannya ke bagian badan tersebut.

Para ulama berkata, "Karena ia adalah air yang mengenai tempat yang suci, maka ia tetap suci, sebagaimana halnya jika digunakan untuk mencuci air yang suci. Selain itu, karena ia digunakan maka ia boleh digunakan untuk bersuci sebagaimana halnya air yang digunakan untuk memperbarui wudhu. Juga karena, air yang telah digunakan untuk menunaikan kewajiban satu kali tidak dilarang untuk digunakan lagi sebagaimana dibolehkan bagi jamaah (sejumlah orang) bertayamum di satu tempat, serta sebagaimana orang yang

menunaikan makanan dalam kafarat kemudian dia membelinya kembali dan mengeluarkannya untuk yang kedua kalinya, serta seperti kasus boleh memakai satu baju untuk menunaikan shalat berkali-kali."

Para ulama juga berkata, "Alasannya, jika bersuci dengan air yang telah digunakan tidak diperbolehkan, maka bersuci sulit dilakukan. Selain itu, karena begitu air sampai satu anggota badan ia telah menjadi air yang telah digunakan. Jika mengalir ke anggota badan lainnya, konsekuensinya ia tidak dapat menghilangkan hadats."

Namun pendapat ini diabaikan berdasarkan kesepakatan ulama, sebab menunjukkan bahwa air yang telah digunakan dapat menyucikan.

Para penganut madzhab kami berdalil dengan hadits Al Hakam bin Amr RA bahwa Nabi SAW pernah melarang seseorang berwudhu dengan sisa air yang digunakan wanita untuk bersuci.

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, dan lainnya.

Setelah meriwayatkan hadits ini, At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan*."

Al Bukhari berkata, "Hadits ini tidak *shahih*."

Para ulama berkata, "Sisi yang dijadikan dalil adalah bahwa yang dimaksud dengan sisa air wanita adalah air yang jatuh dari anggota badannya, karena kami dan kalangan yang menyanggah sepakat bahwa air yang tersisa di bejana dapat menyucikan. Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa maksudnya adalah air yang jatuh."

Terkait ke-*shahih*-an hadits ini dan penggunaannya sebagai dalil di sini, perlu dicermati. Pemaparannya yang lebih jelas dari ini akan disampaikan kemudian dalam bab mandi sebagaimana yang disebutkan oleh penulis.

Mereka berdalil dengan hadits Abu Hurairah terdahulu dengan Abu Hanifah,

لاَ يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ.

"Janganlah salah seorang di antara kalian mandi di air yang tidak

mengalir sedang dia junub."

Mereka berkata, "Maksud dari larangan beliau adalah agar tidak menjadi air *musta'mal* (air yang telah digunakan). Penggunaan hadits ini sebagai dalil masih perlu dicermati, karena pendapat yang terpilih dan yang benar adalah bahwa yang dimaksud dalam hadits yaitu larangan mandi di air yang tidak mengalir meskipun jumlahnya banyak, agar tidak mengotorinya dan pengulangan mandi itu bisa menyebabkan air menjadi berubah."

Selain itu, mereka berdalil dengan qiyas dengan air yang telah digunakan untuk menghilangkan najis, tetapi perbedaannya cukup jelas. Yang paling memungkinkan untuk mereka jadikan sebagai dalil adalah sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Al Haramain yang juga merupakan acuan madzhab, bahwa Nabi SAW dan para sahabat pernah membutuhkan air di beberapa tempat dalam berbagai perjalanan yang mereka adakan, namun mereka tidak mengumpulkan air yang telah digunakan untuk digunakan sekali lagi.

Jika ada yang mengatakan, mereka tidak menghimpunnya karena tidak ada air yang dapat dikumpulkan, maka jawabannya adalah, ini tidak dapat diterima. Jika dapat diterima terkait wudhu namun tidak dapat diterima dalam hal mandi.

Jika ada yang mengatakan, tidak adanya penghimpunan air tidak berarti bahwa bersuci dengannya dilarang. Maka dari itu mereka tidak menghimpunnya untuk minum, masak, mengaduk adonan, mendinginkan, dan semacamnya meskipun dibolehkan berdasarkan kesepakatan, maka kami menawab, "Tidak adanya penghimpunan air yang telah digunakan itu untuk minum dan semacamnya karena dipandang kotor, dan biasanya jiwa manusia tidak dapat menerimanya meskipun air itu dinyatakan suci, sebagaimana halnya Nabi SAW memandang biawak menjijikkan lalu beliau meninggalkannya. Begitu ditanya, "Apakah ia haram?" Beliau menjawab, *"Tidak, tetapi aku tidak dapat menerimanya (jijik terhadapnya)."*

Adapun bersuci dengannya untuk yang kedua kali, tidak ada anggapan bahwa air itu kotor hingga meninggalkannya dapat dinyatakan dilarang untuk digunakan.

Di antara dalil mereka adalah bahwa generasi Islam terdahulu berbeda

pendapat terkait dengan orang yang menemukan air yang tidak cukup digunakannya untuk bersuci, apakah dia menggunakannya kemudian melakukan tayamum untuk sisa anggota badannya yang belum dibasuh? Atau melakukan tayamum dan meninggalkannya? Dalam hal ini tidak dikatakan dia menggunakannya, kemudian menghimpunnya setelah itu menggunakannya lagi untuk membasuh anggota badan lainnya yang belum dibasuh. Seandainya air yang telah digunakan itu suci, maka mereka mengatakannya.

Jika ada yang mengatakan, karena tidak ada sedikit pun yang dapat dihimpun, maka jawabannya adalah, kami tidak dapat menerima dalil ini, tapi keadaannya dalam hal ini berbeda sebagaimana yang telah aku paparkan sebelum ini.

Jawaban atas ayat yang mereka jadikan sebagai dalil, yaitu dari dua sisi:

1. Kami tidak dapat menerima bahwa beberapa perbuatan tidak dapat diulang-ulang secara mutlak, tapi ada di antaranya yang tidak dapat diulang-ulang dan ada yang tidak demikian. Ini cukup masyhur di antara para pakar bahasa Arab.
2. Yang dimaksud dengan suci adalah menyucikan dan layak untuk digunakan bersuci serta tersedia untuk itu.

Pernyataan mereka yang berbunyi, "Nabi Muhammad SAW berwudhu lantas membasuh kepala beliau dengan sisa air yang ada di tangan beliau," adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dalam *Sunan Abu Daud* dan sanadnya dari Abdullah[137] bin Muhammad bin Aqil dari Ar-Rabi' binti Muawwadz RA.

---

[137] Menurutku, Abdullah bin Muhammad bin Aqil bin Abu Thalib Al Hasyimi Abu Muhammad Al Madani dari bapaknya dan pamannya Muhammad bin Al Hanafiyyah dan darinya dua nama Sufyan dan Ibnu Ajlan. Menurut An-Nasa`i, dia adalah perawi *dha'if*, dan menurut Abu Hatim, dia adalah perawi kurang kuat.

At-Tirmidzi berkata, "Dia adalah perawi *shaduq* (jujur).

At-Tirmidzi juga berkata, "Aku mendengar Muhammad berkata, 'Ahmad, Ishak, dan Al Humaidi berdalil dengan haditsnya (maksudnya hadits Abdullah bin Muhammad bin Aqil)'."

Al Waqidi berkata, "Dia wafat setelah tahun 240 H. (ط)

Muslim, Abu Daud, dan lainnya meriwayatkan dari Abdullah bin Zaid RA bahwa dia melihat Nabi SAW berwudhu, lantas dia memaparkan tata cara wudhu, hingga Abdullah bin Zaid berkata, "Beliau mengusap kepala beliau dengan air selain sisa dari kedua tangan beliau, lalu membasuh kedua kaki beliau." Inilah yang sesuai dengan riwayat-riwayat sejumlah hadits *shahih* bahwa Nabi SAW mengambil air yang baru untuk mengusap kepala beliau.

Jika riwayat ini valid, maka jawaban atas hadits dari beberapa sisi:

1. Hadits itu *dha'if*, sebab riwayat Abdullah bin Muhammad lemah menurut kebanyakan kalangan. Jika dia lemah, maka riwayatnya tidak dapat dijadikan dalil meskipun yang lain tidak bertentangan dengannya. Selain itu, karena hadits ini tidak akurat yang diriwayatkan dari Abdullah bin Muhammad.

   Al Baihaqi berkata, "Syarik meriwayatkan dari Abdullah dalam hadits ini, bahwa beliau mengambil air lagi lantas mengusap kepala beliau bagian depan dan bagian akhirnya."

2. Seandainya hadits ini *shahih*, maka dapat dimaknai bahwa beliau mengambil air baru dan menuangkan sebagiannya dan mengusap kepala beliau dengan sisanya agar selaras dengan seluruh riwayat. Dengan alasan ini pula Al Baihaqi menakwilkannya dengan mempertimbangkan ke-*shahih*-annya.

3. Yang tersisa di tangan beliau dimungkinkan berasal dari basuhan ketiga pada tangan, dan ini seusai dengan pendapat kami berdasarkan hadits yang *shahih*. Demikian pula dalam semua riwayat tentang bersuci.

Pernyataan mereka, "Mengusap kepala beliau dengan basahan jenggot beliau," dapat dijawab dari dua sisi:

1. Hadits ini *dha'if*.

2. Maksudnya adalah basah dari basuhan ketiga dan ia menyucikan berdasarkan pendapat yang *shahih*.

Pernyataan mereka, "Beliau mandi dan meninggalkan satu bagian tubuh kemudian memeraskan air di rambut padanya," dapat dijawab dari beberapa sisi:

1. Hadits ini lemah dan Ad-Daraquthni kemudian Al Baihaqi telah menjelaskan kelemahannya.

   Al Baihaqi berkata, "Itu hanyalah berasal dari perkataan An-Nakha'i."

2. Seandainya hadits ini *shahih*, maka dapat dimaknai bahwa itu adalah basahan yang tersisa dari basuhan ketiga.

3. Penetapan sebagai air *musta'mal* hanya dapat ditetapkan setelah air terpisah dari anggota badan, sementara ini belum terpisah dan badan orang yang junub itu seperti satu anggota badan. Maka dari itu, tidak ada urutan padanya.

Adapun qiyas mereka terhadap air yang digunakan untuk mencuci pakaian dan dengan pembaruan wudhu, dapat di jawab bahwa ini tidak berimplikasi pada ditunaikannya kewajiban. Sedangkan qiyas mereka terhadap tayamum jamaah, maka jawabannya adalah bahwa air *musta'mal* adalah air yang bergelayut di anggota badan atau jatuh darinya berdasarkan pendapat yang paling *shahih*.

Selain itu, air yang tersisa di tanah, maka tegasnya itu bukan air *musta'mal* sebab ia tidak seperti air. Sedangkan makanan kafarat, dibolehkan pelaksanaan kewajiban dengannya sekali juga lantaran kembalinya kepemilikan baru, maka yang serupa dengannya adalah terbaruinya jumlah banyak pada air dengan mencapai 2 *qullah*. Kami sependapat dengan hal ini berdasarkan pendapat yang *shahih*.

Terkait dengan pakaian, tidak ada satu sifat pun yang berubah, maka ini tidak disebut air *musta'mal*, berbeda dengan air. Perubahan pada sifat-sifat itu berpengaruh pada pelaksanaan kewajiban, seperti budak yang dimerdekakannya sebagai ganti kafarat.

Pernyataan mereka, "Jika tidak dibolehkan bersuci dengannya, maka tidak diperkenankan pula bersuci dengan seluruhnya ...," dapat dijawab bahwa kami tidak menetapkan sebagai air *musta'mal* selama air masih berkutat di anggota badan, tanpa ada perbedaan pendapat. Ia tidak berimplikasi pada kerusakan tidak pula penyimpangan.

2. Asy-Syirazi berkata, "Jika kami mengatakan, tidak boleh berwudhu dengannya, namun apakah dibolehkan menghilangkan najis dengannya atau tidak boleh? Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Abu Al Qasim Al Anmathi dan Abu Ali bin Khairan berkata, 'Boleh, karena air memiliki dua hukum; menghilangkan hadats, dan menghilangkan najis. Jika ia menghilangkan hadats, maka masih tersisa penghilangan najis. Madzhab menyatakan tidak boleh, karena ia air yang tidak menghilangkan hadats, maka najis tetap seperti air yang najis'."

Penjelasan:

Dua pendapat ini masyhur dan mereka sepakat atas ke-*shahih*-an pendapat yang tidak membolehkannya, seperti yang dinyatakan oleh penulis dan ditegaskan oleh sejumlah ulama penulis. Itulah yang ditetapkan. Pendapat ini pula yang dianut mayoritas penganut madzhab kami.

Perkataan Al Anmathi, "Air memiliki dua hukum, tidak dapat diterima bahwa air memiliki dua hukum berdasarkan sisi keterhimpunan, tapi berdasarkan penggantian," maksudnya adalah, ia layak untuk yang ini dan untuk yang itu. Yang mana pun dari keduanya yang dilakukannya, maka setelahnya tidak layak bagi lainnya.

Para penganut madzhab ini berkata, "Hal ini seperti ia layak untuk menghilangkan hadats kecil dan untuk junub. Seandainya dia menggunakannya pada salah satu dari kedua kondisi tersebut, maka ia tidak layak bagi yang lainnya berdasarkan kesepakatan dari Al Anmathi dan lainnya. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Al Anmathi adalah Abu Al Qasim Utsman bin Sa'id bin Basysyar. Dia adalah seorang imam besar dan memiliki kedudukan yang terpandang. Dia mempelajari fikih dari Al Muzani dan Ar-Rabi'.

An-Nawawi berkata, "Dia adalah perintis penyebaran madzhab Asy-Syafi'i di Baghdad. Dia menulis berbagai kitabnya dan darinya Ibnu Suraij mendalami fikih. Dia adalah salah seorang tokoh terkemuka kami dalam

Silsilah At-Tafaqquh. Dia wafat di Baghdad pada tahun 280 H."

Ibnu Khairan adalah Abu Ali Al Hasan Al Imam Al Jalil Az Zahid Al Wara'. Mereka memintanya untuk menjadi hakim namun dia enggan sehingga mereka menahannya selama beberapa waktu. Dia tetap pada pendiriannya hingga kemudian mereka melepaskannya. Dia mengecam Ibnu Suraij lantaran mau menjabat sebagai hakim, dan berkata, "Perkara ini tidak ada di antara para penganut madzhab kami, tetapi ia merupakan petaka di antara para penganut madzhab Abu Hanifah. Abu Ali wafat pada tahun 320 H. Barangkali Abu Ali bin Khairan ini memiliki kemiripan dengan Abu Al Hasan bin Khairan Al Baghdadi penulis kitab *Al-Lathif*, sebuah kitab bagus yang aku lihat dalam dua jilid tipis. Dia termasuk generasi setelah Abu Ali bin Khairan. *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Jika air *musta'mal* dihimpun hingga mencapai 2 *qullah*, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat: a. Hukum air *musta'mal* hilang sebagaimana hukum najis hilang, dan karena jika digunakan untuk wudhu di dalamnya atau mandi sedang dia mencapai 2 *qullah*, maka tidak dinyatakan hukum sebagai air *musta'mal* padanya. Jika ia mencapai 2 *qullah*, maka hukum sebagai air *musta'mal* mesti hilang darinya. b.[138] Hukum sebagai air *musta'mal* tidak hilang darinya, karena larangan padanya lantaran ia berfungsi sebagai air *musta'mal*, dan ini tidak hilang dengan kadar yang banyak."

Penjelasan:

Kata *katsrah* (banyak) dengan harakat fathah dan boleh juga kasrah pada huruf *kaf*. Ketentuan ini disampaikan oleh Al Jauhari dan lainnya. Namun harakat fathah lebih masyhur dan lebih baku serta itulah yang terdapat dalam Al Qur`an. Kedua pendapat ini masyhur dan alasannya telah disebutkan. Para ulama sepakat bahwa yang paling *shahih* adalah hilangnya hukum sebagai air

---

[138] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Di antara para penganut madzhab kami ada yang mengatakan," sebagai ganti kata "kedua". (ط)

musta'mal darinya. Inilah yang ditegaskan oleh sejumlah kalangan di antaranya penulis *Al Mukhtashar*, Al Mahamili dalam *Al Muqni'*, Al Jurjani dalam *At-Tahrir* dan *Al Bulghah*.

Ar-Ruyani berkata, "Inilah yang ditetapkan dalam *Al Umm* dan *Al Jami' Al Kabir*. Ini adalah perkataan Abu Ishak."

Selain itu, ada pendapat lain yang juga merupakan pendapat Ibnu Suraij. Demikian yang disampaikan darinya oleh Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi, dan lainnya. Namun Al Bandaniji dan penulis *Al Ibanah* tidak sependapat dengan mereka. Keduanya menyampaikan dari Ibnu Suraij, bahwa hukum sebagai air *musta'mal* hilang. Kedua syaikh itu lebih tahu dan lebih cermat daripada penulis *Al Ibanah*.

Namun dapat dinyatakan bahwa Ibnu Suraij memiliki dua pendapat dalam hal ini. Ini didukung bahwa Ibnu Al Qashsh dalam *At-Talkhish* berkata, "Aku mendengar Abu Al Abbas bin Suraij berkata, 'Jika air mencapai 2 *qullah*, maka penggunaan tidak mempengaruhinya'. Ini cukup jelas bahwa maksudnya jika air *musta'mal* dihimpun lantas mencapai 2 *qullah*."

Kemudian aku melihat Ibnu Suraij memiliki dua pendapat dalam *Al Aqsam* terkait hal itu dan bagaimana yang telah terjadi, maka pendapat yang menyatakan ia tidak suci adalah pendapat yang lemah.

Abu Hamid dan Al Mahamili berkata, "Ini merupakan kekeliruan. Para penganut madzhab ini berdalil dengan pendapat yang *shahih* dengan dua alasan yang telah disebutkan dalam kitab ini dan keduanya disepakati."

Para ulama berkata, "Ia lebih layak untuk dibolehkan daripada air najis, karena najis lebih berat."

Perbedaan antara air itu dengan air najis adalah sebagaimana yang dibedakan oleh Al Faurani dan sahabatnya Al Mutawalli serta lainnya, mereka berkata, "Najis menjadi sirna lantas bekasnya terjatuh ketika kekuatan air mendominasi lantaran banyak, dan sifat sebagai air *musta'mal* tetap ada pada keseluruhannya. Ini serupa dengan masalah air najis yang jika najisnya mengenai setiap bagian dari air dengan membuatnya berubah, maka dalam kondisi ini hukum najis tidak hilang lantaran ia telah mencapai 2 *qullah* dengan tetap adanya perubahan. *Wallahu a'lam*."

4. Asy-Syirazi berkata, "Jika digunakan untuk mengalihkan bersuci seperti memperbarui wudhu dan basuhan kedua serta ketiga. Dalam hal ini terdapat dua pendapat:

a. Tidak boleh digunakan untuk bersuci, karena ia air yang sudah digunakan dalam bersuci, maka ia seperti air yang telah digunakan untuk menghilangkan hadats.

b. Boleh, karena ia adalah air yang tidak digunakan untuk menghilangkan hadats tidak pula najis, maka ia sebagaimana air yang digunakan untuk mencuci pakaian yang bersih."

Penjelasan:

Kedua pendapat tersebut masyhur dan disepakati oleh mayoritas dari semua kalangan, bahwa yang *shahih* adalah ia bukan air *musta'mal*. Ini adalah makna zhahir yang ditetapkan oleh Asy-Syafi'i. hal itu juga ditegaskan oleh Al Mahamili dalam *Al Muqni'* dan Al Jurjani dalam kedua kitabnya.

Asy-Syaikh Abu Hamid dan lainnya berkata, "Pendapat ini keliru."

Imam Al Haramain juga tidak sependapat dengan para penganut madzhab ini, dan berkata, "Pendapat yang paling *shahih* bahwa ia adalah air *musta'mal*."

Al Mahamili dalam *Al Majmu'* berkata, "Kedua pendapat ini disampaikan oleh Ibnu Suraij, dia berkata, 'Madzhab Abu Hanifah adalah bahwa ia adalah air *musta'mal'*."

Para penganut madzhab kami berkata, "Dua pendapat ini berlaku dalam semua bentuk sunah bersuci seperti memperbarui wudhu, basuhan kedua, basuhan ketiga, mandi Jum'at, seluruh mandi sunah, air kumur-kumur, dan membersihkan lubang hidung dengan air."

Mereka sepakat bahwa air *musta'mal* pada basuhan keempat bukan air *musta'mal*, karena ia bukan sunah.

Jika orang yang mengalami junub mandi dengan sedikit air, maka guyuran pertama sebagai air *musta'mal* sementara yang kedua dan ketiga ada dua pendapat karena keduanya sunah. Al Mawardi berkata, "Ditegaskan bahwa yang kedua dan ketiga bukan *musta'mal*, karena pengulangan tiga

kali diutamakan dalam wudhu dan menghilangkan najis, dan tidak demikian dengan mandi."

Kami akan menjelaskannya *insya Allah* dalam babnya dan kami pun menjelaskan kalangan yang menyatakan pendapatnya dalam hal ini.

Mengenai memperbarui mandi, yang *shahih* adalah bahwa itu tidak dianjurkan, namun menurut satu pendapat ia dianjurkan. Berdasarkan pendapat ini, maka ia adalah air *musta'mal*, terdapat dua pendapat dan menurut pendapat yang *shahih* ditegaskan bahwa ia bukan *musta'mal*. Pendapat ini disampaikan oleh Imam Al Haramain. Sedangkan air yang digunakan oleh bayi, maka madzhab ini menyatakan bahwa ia *musta'mal* dan inilah yang ditegaskan oleh Al Baghawi, karena ia menghilangkan hadats.

Al Qadhi Husain menyampaikan pendapat lain bahwa ia *musta'mal*, karena ia tidak berimplikasi pada pelaksanaan kewajiban. Pembahasan ini memiliki beberapa sub bahasan yang akan saya paparkan di akhir bab. *Wallahu a'lam.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Adapun air *musta'mal* untuk menghilangkan najis, perlu dicermati; jika ia terpisah dari tempat najis dalam keadaan berubah, maka ia najis, berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW, اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلاَّ مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْرِيْحَهُ. *'Air itu suci, tidak ada sesuatu pun yang membuatnya menjadi najis kecuali yang berubah rasa atau baunya'*. Jika air itu tidak berubah, maka dalam hal ini terdapat tiga pandangan:

a. Air tersebut suci. Ini adalah pendapat Abu Al Abbas dan Abu Ishak. Karena ia adalah air yang tidak mungkin dihindarkan dari najis, maka ia tidak najis tanpa ada perubahan, seperti air yang banyak bila terkena najis.

b. Air tersebut najis. Ini adalah pendapat Abu Al Qasim Al Anmathi. Karena ia adalah air sedikit yang mengenai najis, maka ia serupa dengan jika najis mengenainya.

c. Jika ia terpisah, sementara tempatnya suci, maka ia suci, dan jika

terpisah dan tempatnya najis, maka ia najis. ini adalah pendapat Abu Al Abbas bin Al Qashsh. Karena yang terpisah termasuk dalam keseluruhan air yang tersisa di tempatnya, maka hukumnya terkait kenajisan dan kesucian adalah sebagaimana hukum tempatnya.

Jika kami mengatakan, air itu suci, lantas apakah boleh digunakan untuk berwudhu? Dalam hal ini terdapat dua pandangan:

a. Ibnu Khairan berkata, "Boleh."

b. Seluruh penganut madzhab kami berkata, "Tidak boleh." Kedua pendapat ini telah dipaparkan sebelum ini.

Penjelasan:

Hadits tersebut telah disampaikan di awal bab najis yang merusak air bahwa hadits tersebut *dha'if*, tetapi dijadikan dalil dalam hal kenajisan air yang berubah lantaran najis, dan berdasarkan kesepakatan ulama sebagaimana yang telah dipaparkan di awal bab tersebut.

Abu Al Abbas adalah Ibnu Suraij Al Imam Al Masyhur. Ini adalah pembahasan pertama yang memuat penyebutan dirinya dalam *Al Muhadzdzab*. Aku telah menyebutkan di beberapa bahasan mukadimah kitab ini bahwa begitu disebutkan Abu Al Abbas dalam *Al Muhadzdzab*, maka dia adalah Ibnu Suraij yang bernama asli Ahmad bin Umar bin Suraij Al Imam Al Bari'.

Dalam *Ath-Thabaqat,* Asy-Syirazi berkata, "Al Qadhi Abu Al Abbas bin Suraij termasuk pembesar di kalangan penganut madzhab Asy-Syafi'i dan tokoh terkemuka kaum muslimin. Dia diberi julukan *Al Bazz Al Asyhab*. Dia menjabat sebagai hakim di Syiraz. Dia memiliki keutamaan melebihi semua sahabat Asy-Syafi'i."

Dia juga berkata, "Daftar isi kitab-kitabnya, maksudnya karya tulisnya, mencapai 400 karya tulis. Dia melakukan pembelaan terhadap madzhab Asy-Syafi'i. Dia mendalami fikih pada Abu Al Qasim Al Anmathi dan darinya para ulama fikih Islam mempelajari fikih serta darinya fikih Asy-Syafi'i tersebar ke sebagian besar penjuru dunia. Dia wafat di Baghdad pada tahun 306 H."

Menurutku (An-Nawawi): Dia salah seorang tokoh terkemuka kami dalam *Silsilah At-Tafaqquh*.

Hukum dalam bahasan ini adalah, najis yang keluar setelah pencucian jika terpisah dalam keadaan berubah rasa, warna, dan baunya lantaran najis, maka ia najis berdasarkan kesepakatan ulama, sementara tempat yang dicuci tetap dalam kenajisannya. Jika tidak berubah, dalam kasus ia mencapai 2 *qullah*, maka ia suci tanpa ada perbedaan pendapat dan dapat menyucikan menurut madzhab ini.

Ada yang mengatakan, terkait ia sebagai air yang dapat menyucikan, terdapat dua pandangan. Kami akan memaparkan kedua pendapat ini. Jika ia tidak mencapai 2 *qullah*, maka terdapat tiga pendapat yang disampaikan oleh ulama Khurasan dan yang paling *shahih* dari semuanya adalah pendapat ketiga, yaitu jika ia terpisah sementara tempatnya sudah suci, maka ia suci, namun jika tidak maka ia najis.

Ulama Khurasan berkata, "Inilah pendapat versi baru (Asy-Syafi'i) dan *shahih* menurut mayoritas ulama dalam dua riwayat madzhab."

Pendapat ini juga ditegaskan oleh Al Mahamili dalam *Al Muqni'* dan Al Jurjani dalam *Al Bulghah*. Asy-Syasyi tidak setuju dengan pendapat ini. Menurutnya, dalam *Al Mu'tamad* dan *Al Mustazhhiri* yang *shahih* adalah, ia suci secara mutlak. Ini cukup jelas dalam ungkapan penulis dalam *At-Tanbih*. Pendapat yang terpilih adalah pendapat yang dinyatakan *shahih* oleh mayoritas ulama.

Para ulama berkata, "Pendapat yang menyatakan suci secara mutlak adalah pendapat versi lama, dan pendapat yang menyatakan najis secara mutlak disampaikan oleh Al Anmathi lantaran menghilangkan hadats."

Alasannya adalah larangan beralih kepada air sisa yang mengandung najis sebagaimana halnya air *musta'mal* dalam menghilangkan hadats. Para ulama mengatakan, pendapat versi baru menyatakan, hukum air yang keluar sebagaimana hukum tempat yang dicuci setelah pencucian. Sedangkan pendapat versi lama menyatakan, hukumnya sebelum pencucian dan yang dikeluarkannya sebagaimana hukum tempat sebelum pencucian. Yang tidak termasuk dalam perbedaan pendapat ini adalah, air yang keluar dari pencucian bekas jilatan anjing. Jika dari air cucian ada sesuatu yang jatuh mengenai pakaian dan lainnya, maka berdasarkan pendapat versi lama tidak wajib

dicuci, dan berdasarkan versi baru harus dicuci sebanyak tujuh kali, sedangkan tempat yang mengeluarkannya dicuci tujuh kali.

Seandainya itu terjatuh dari basuhan ketujuh, maka ia tidak dicuci berdasarkan pendapat versi baru dan lama, dan tempat yang mengeluarkannya dicuci sekali. Diwajibkan pencucian dari tujuh kali (tetesan yang jatuh darinya), jika didahului dengan pelumuran tanah maka ia tidak wajib dicuci, jika tidak didahului dengan pelumuran tanah maka ia wajib. Dalam pendapat yang lemah disebutkan, bagi setiap cucian dari tujuh cucian memiliki hukum sebagaimana hukum tempatnya. Maka, ia dicuci sekali (setiap tetesan dari tujuh kali cucian, dicuci sekali sebagaimana tempatnya dicuci sekali bila meneteskan air mengandung najis).

Ini semua jika berat air najis yang keluar tidak bertambah. Jika najis itu lantaran kencing misalnya, lantas dicuci hingga berat air najis yang keluar bertambah namun tidak berubah, dalam hal ini terdapat dua pendapat: madzhab ini menegaskan bahwa ia najis. Sementara pendapat kedua menyatakan terdapat sejumlah pandangan atau pendapat dalam hal ini.

Ini semuanya terkait dengan cucian wajib. Jika tempat yang najis dicuci sekali lantas najisnya hilang dan kami menetapkan kesucian tempat, maka air yang keluar darinya suci berdasarkan pendapat yang paling *shahih* sebagaimana yang telah kami paparkan. Namun apakah ia dapat menyucikan untuk menghilangkan najis sekali lagi? Dalam hal ini terdapat dua pendapat sebagaimana yang telah dipaparkan terdahulu, bahwa air yang telah digunakan untuk menghilangkan hadats, apakah dapat digunakan sekali lagi untuk menghilangkan hadats? Pendapat yang paling *shahih* dari keduanya adalah, tidak dapat menghilangkan hadats. Sedangkan pendapat kedua mempertimbangkan dua pendapat. Jika kami mengatakan ia dapat menyucikan dalam menghilangkan najis, maka untuk menghilangkan hadats lebih layak. Jika kami mengatakan, ia tidak dapat menyucikan untuk menghilangkan najis yang juga merupakan pendapat madzhab ini, maka apakah ia dapat menyucikan untuk menghilangkan hadats? Dalam hal ini terdapat dua pendapat sebagaimana telah dipaparkan dalam kitab ini. Pendapat yang *shahih* adalah ia tidak dapat menyucikan.

Adapun cucian kedua dan ketiga dalam menghilangkan najis, maka keduanya suci tanpa ada perbedaan pendapat. Namun apakah keduanya dapat menyucikan untuk menghilangkan najis? Dalam hal ini terdapat dua pendapat sebagaimana yang telah dipaparkan terkait air *musta'mal* dalam sunah bersuci. Pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat adalah bahwa keduanya dapat menyucikan. Jika kami mengatakan keduanya dapat menyucikan untuk menghilangkan najis, maka untuk menghilangkan hadats lebih layak, jika tidak maka terdapat dua pendapat. Sedangkan cucian keempat, ia dapat menyucikan tanpa ada perbedaan pendapat, karena ia tidak disyariatkan. Jika air yang suci setelah digunakan untuk menghilangkan najis mencapai 2 *qullah*, maka madzhab ini menyatakan, air tersebut dapat menyucikan.

Ini merupakan satu pendapat berdasarkan hadits tentang batasan 2 *qullah*. Inilah yang ditegaskan oleh Al Jurjani dalam *At-Tahrir, Al Bulghah,* dan lainnya. Al Baghawi menyampaikan bahwa terdapat dua pendapat terkait air yang telah digunakan untuk menghilangkan hadats. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Dalam masalah ini ada beberapa bab sebagai berikut:

1. Telah ditetapkan bahwa air yang telah digunakan untuk menyucikan hadats pada kali pertama dinyatakan bahwa hukumnya sebagai air *musta'mal* tanpa ada perbedaan pendapat. Para penganut madzhab ini berbeda pendapat terkait alasan ia sebagai air *musta'mal* dalam dua pendapat. Salah satu dari keduanya menyatakan bahwa alasannya adalah, ia berimplikasi pada pelaksanaan ibadah. Dengan demikian, air yang telah digunakan untuk sunah bersuci maka ia tidak suci. Yang paling *shahih* dari kedua pendapat teresbut adalah, ia berimplikasi pada pelaksanaan kewajiban bersuci, dan yang dimaksud dengan kewajiban bersuci adalah yang tidak dibolehkan shalat dan semacamnya serta menyetubuhi istri yang harus mandi dari haid kecuali dengan kewajiban bersuci itu, bukan yang berdosa bila ditinggalkan sehingga di dalamnya termasuk wanita ahli kitab yang mandi dari haid, wudhu anak kecil,

dan wudhu sunah, serta cucian keempat tidak termasuk dalam dua pendapat tersebut sebab ia bukan ibadah.

Pernyataan kami, "Berimplikasi pada pelaksanaan kewajiban bersuci," adalah ungkapan yang *shahih* dan masyhur yang disampaikan oleh kebanyakan kalangan di antaranya adalah Imam Al Haramain dan Al Ghazali dalam *Al Basith.* Namun dalam *Al Wasith,* Al Ghazali tidak sependapat dengan mereka dan berkata, "Alasannya adalah adanya peralihan larangan. Ungkapan ini tidak populer dan sedikit sekali kemungkinannya terdapat di kitab lainnya namun di dalamnya terdapat kiasan, sebab di sini tidak ada peralihan yang dapat dipastikan. Tetapi secara umum ungkapan ini *shahih. Wallahu a'lam.*"

2. Jika penganut madzhab Abu Hanifah berwudhu dengan air, apakah air itu menjadi *musta'mal*? Penulis *Al Bayan* menyampaikan tiga pendapat dalam hal ini terkait dengan dibolehkannya mengikuti Asy-Syafi'i dalam hal ini:

    a. Dia seperti Asy-Syafi'i, jika berniat, maka ia menjadi air *musta'mal*, dan jika tidak berniat maka ia bukan air *musta'mal* karena dengan demikian wudhunya menjadi tidak sah.

    b. Tidak menjadi air *musta'mal* meskipun dia berniat, karena dia tidak yakin terhadap kewajiban niat.

    c. Menjadi air *musta'mal* meskipun tidak berniat, karena ia menentukan ke-*shahih*-an shalatnya. Maka dari itu, berdasarkan kesepakatan ulama ia tidak dinyatakan sunah. Pendapat ketiga inilah yang paling *shahih.*

3. Jika orang yang berwudhu membasuh kepalanya dan bukan mengusapnya, maka ada dua pendapat yang masyhur disampaikan oleh Abu Ali Ath-Thabari dalam *Al Ifshah*, Al Mawardi dalam *Al Hawi,* Ad-Darimi dalam *Al Istidzkar*, dan lainnya. Mereka berkata, "Keduanya disampaikan oleh Abu Ali bin Abu Hurairah:

    a. Tidak menjadi air *musta'mal*, karena yang semestinya dilakukan adalah mengusap kepala.

b. Menjadi air *musta'mal*, karena tambahan dalam penggunaan sesuai dengan kadar kebutuhan tidak mencegahnya untuk menjadi air *musta'mal*, sebagaimana halnya jika orang yang baginya setengah *sha'* sudah cukup untuk berwudhu (satu *sha'* adalah satu cidukan dengan dua telapak tangan) namun dia berwudhu dengan satu *sha'*, maka semuanya menjadi air *musta'mal*. Pendapat kedua inilah yang lebih *shahih*. Di antara yang menyatakannya *shahih* adalah Asy-Syasyi dalam *Al Mu'tamad* dan *Al Mustazhhari*.

4. Jika orang yang baru bangun tidur langsung membenamkan tangannya ke dalam bejana sebelum membasuhnya, maka ia telah melakukan perbuatan yang makruh (tidak disukai) namun airnya tidak menjadi air *musta'mal*. Inilah adalah madzhab (Asy-Syafi'i) dan inilah yang masyhur. Pendapat ini juga ditegaskan oleh Al Qadhi Husain dan lainnya. Penulis *Al Bayan* menyampaikan dalam hal ini terdapat dua riwayat madzhab yang salah satunya adalah ini, sedangkan yang kedua adalah terkait kejadiannya sebagai air *musta'mal* terdapat dua pendapat seperti air *musta'mal* dalam sunah bersuci. Ini adalah pendapat Abu Ali Ath-Thabari.

5. Al Qadhi Husain dan Imam Al Haramain mengatakan, jika dari beberapa anggota badan orang yang bersuci terjatuh beberapa tetesan yang mengenai bejana, jika itu dengan kadar yang seandainya ia berbeda dengan air maka ia dapat merubahnya, maka tidak boleh bersuci dengannya. Masalah ini telah dipaparkan di akhir bab pertama.

6. Jika air mengalir dari anggota badan orang yang bersuci ke anggota badannya yang lain, jika ia mengandung hadats, maka keterpisahannya dari yang pertama menjadikannya sebagai air *musta'mal* sehingga ia tidak dapat menghilangkan hadats dari anggota badan yang kedua, baik itu kedua tangannya maupun yang lain. Inilah pendapat yang *shahih* yang ditegaskan oleh penulis *Al Hawi* dan lainnya.

Penulis *Al Bayan* menyampaikan satu pendapat dalam bab tayamum bahwa jika beralih dari tangan ke tangan tidak menjadi air *musta'mal*, karena

kedua tangan seperti satu anggota badan. Maka dari itu, tidak ada urutan pada keduanya. Yang tepat adalah pendapat pertama, karena keduanya adalah dua anggota badan yang berbeda. Kami menyatakan itu dimaklumi pada satu anggota badan tidak lain karena kondisi darurat. Jika orang yang bersuci itu mengalami junub, penulis *Al Hawi* dan *Al Bahr* berkata, "Dalam hal ini terdapat dua pendapat: Ia menjadi air *musta'mal* sehingga tidak dapat menghilangkan kondisi junub dari anggota badan dan air yang beralih kepadanya seperti air yang berhadats. Yang paling *shahih* dari kedua pendapat itu adalah bahwa ia tidak menjadi air *musta'mal* hingga terpisah dari seluruh badan, karena seluruh badan orang yang junub seperti satu anggota badan."

Al Faurani, Al Mutawalli, dan penulis *Al Uddah* berkata, "Jika orang yang junub menuangkan air ke kepalanya lantas air jatuh dari kepala ke perut serta melalui udara (jeda antara kepala dan perut dengan menetes bukan mengalir melalui badan), maka ia menjadi air *musta'mal* karena keterpisahannya."

Imam Al Haramain menyampaikan perkataan ini dari seorang ulama penulis kitab. Maksudnya adalah penulis *Al Ibanah*, yaitu Al Faurani, Al Imam berkata, "Dalam hal ini perlu ada pencermatan tambahan, sebab jika air berkutat di antara beberapa anggota badan yang bentuknya berbeda-beda, maka pada saat mengalir air itu terkena gerakan yang saling berbenturan dari satu anggota badan ke anggota badan yang lain, dan ini tidak mungkin dapat dihindarkan. Bagaimana tidak demikian, sedangkan dalam syariat tidak ketentuan sama sekali yang memperhatikan hal ini, maka hal yang semacam ini tentunya dimaklumi. Sementara benturan anggota badan dengan air yang tidak terjadi kecuali jarang sekali, jika dilakukan dengan sengaja, maka airnya menjadi air *musta'mal*. Jika terjadi secara kebetulan dan tidak disengaja, maka tidak menutup kemungkinan bahwa hal ini dimaklumi. Sebab, dapat diduga kuat bahwa hal-hal semacam ini juga terjadi pada generasi Islam terdahulu, namun tidak ada kajian tentangnya tidak ula hal-hal yang berkaitan dengannya serta tidak ada keterangan yang didapat dari seorang pun yang memberikan petunjuk."

7. Jika orang yang berwudhu mencelupkan tangannya di bejana yang airnya

kurang dari 2 *qullah*, bila itu terjadi sebelum membasuh wajah, maka ia tidak menjadi air *musta'mal*, baik itu dia berniat untuk menghilangkan hadats maupun tidak. Jika itu terjadi setelah membasuh wajah, maka ini adalah waktu untuk membasuh tangan yang dalam hal ini terdapat penjelasan yang dipaparkan oleh Imam Al Haramain dan sejumlah ulama dari Khurasan.

Para ulama berkata, "Jika dia sengaja membasuh tangan, maka ia menjadi air *musta'amal* dan hadats pun hilang dari bagian pertama dari tangan. Itulah yang disertai dengan niat. Tapi apakah hadats hilang dari bagian tangan yang tersisa? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat antara Al Khudhri dan sejumlah ulama yang akan kami paparkan *insya Allah*. Madzhab ini menyatakan bahwa hadatsnya hilang.

Jika dia sengaja meletakkan tangannya di bejana untuk mengambil air, maka ia tidak menjadi air *musta'mal*. Dan jika dia meletakkan tangan dan namun dia tidak menyadari salah satu dari kedua tangannya yang diletakkan, maka pendapat yang masyhur dan ditegaskan oleh Al Imam serta mayoritas ulama adalah bahwa ia menjadi air *musta'mal*. Karena, orang yang berniat namun niatnya masih samar kemudian membasuh onggota badan lainnya tanpa disengaja, maka hadatsnya hilang.

Al Ghazali berkata, "Yang masyhur adalah bahwa ia adalah air *musta'mal*, namun dapat dikatakan bahwa cara menciduk air seperti itu biasanya menghindarkan adanya persinggungan antara kedua tangan seperti ini, maka air itu tidak menjadi air *musta'mal*."

Kemungkinan yang disampaikan oleh Al Ghazali ini ditegaskan oleh Al Baghawi di akhir bab mandi bahwa air tersebut tidak menjadi air *musta'mal*.

Orang yang junub setelah niat seperti orang yang berhadats setelah membasuh wajahnya. Sebab, tidak ada urutan dalam hal ini sehingga setelahnya adalah waktu untuk membasuh tangannya.

Penulis *At-Tatimmah* berkata, "Jika orang yang junub memasukkan tangannya, seraya berniat untuk mandi junub, untuk membalikkan air

(untuk diguyurkan) di atas kepalanya namun dia mengambil air untuk kepalanya itu tidak dimaksudkan tanpa tangannya, para pentahqiq berkata, 'Kondisi junub hilang dari tangannya jika dia mengeluarkannya dan air menjadi *musta'mal*. Jika dia membalikkan air yang ada di tangannya di atas kepalanya, maka hadatsnya belum hilang'. Di antara para penganut madzhab kami ada yang berkata, 'Ia tidak menjadi air *musta'mal*, karena dari segi kebiasaan dia tidak bermaksud untuk membasuh tangan, tetapi dia menjadikan tangan sebagai alat, maka ia menjadi seperti bermaksud untuk menciduk air. Dengan demikian, dia harus membasuh tangan setelah ini. Orang yang berhadats setelah membasuh wajah, maka dia seperti orang yang junub. *Wallahu a'lam.*"

8. Telah dipaparkan sebelum ini bahwa selama air masih berkutat di anggota badan, maka ia tidak menjadi air *musta'mal* terkait dengan anggota badan itu. Jika orang yang junub turun ke air dan mandi di dalamnya, maka perlu dicermati; jika air itu 2 *qullah*, maka kondisi junubnya hilang dan tidak menjadi air *musta'mal*, tanpa ada perbedaan pendapat. Ini telah ditegaskan oleh para penganut madzhab kami di semua riwayat madzhab. Mereka menegaskan bahwa tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Penulis juga telah memaparkannya dalam perkataannya, "Karena jika dia wudhu atau mandi di dalamnya sedang air mencapai 2 *qullah*, maka hukum sebagai air *musta'mal* tidak berlaku padanya. Demikian pula jika yang mandi dalam air 2 *qullah* adalah sejumlah orang yang berkumpul atau terpisah-pisah, maka kondisi junub mereka hilang dan air tidak menjadi *musta'mal*."

Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini menukil dalam *Al Furuq*, ketetapan Asy-Syafi'i RA bahwa jika sekumpulan orang mandi dalam air yang jumlahnya 2 *qullah*, maka ia tidak menjadi air *musta'mal*. Demikian pula yang dinyatakan oleh Al Baghawi dalam bab mandi. Sekumpulan orang maksudnya adalah tidak ada batasan jumlahnya dan kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Kami menjelaskan hal ini tidak lain karena dalam kitab *Al Intishar*, karya Abu Sa'ad bin Abu Ashrun dinyatakan bahwa jika sekumpulan orang mandi di air yang seandainya dipisah-pisah dengan kadar yang mencukupi

mereka, maka air itu dapat mereka gunakan atau jika mereka meninggalkannya tampaklah perubahannya, maka ia menjadi air *musta'mal* menurut pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat yang ada. Yang dipaparkannya ini menyimpang, dipungkiri, tidak dikenal, dan tidak dijadikan acuan. Aku menyebutkan hal ini agar jangan sampai pendapat ini memperdayakan.

Pendapat semacam ini juga disampaikan oleh penulis *Al Bayan*, dia berkata, "Penulis *Asy-Syamil* menyatakan bahwa jika dia membenamkan diri dalam air 2 *qullah* atau memasukkan tangannya di dalamnya dengan niat mandi junub, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat, dan yang paling *shahih* dari keduanya adalah: (a) kondisi junubnya hilang dan tidak menjadi air *musta'mal*, dan (b) kondisi junubnya hilang dan airnya menjadi air *musta'mal*."

Penukilan ini mengandung kekeliruan dari penulis *Al Bayan*, sebab penulis *Asy-Syamil* tidak menyatakan apa yang disampaikannya ini, tapi dia memaparkan masalah air *musta'mal* jika dihimpun lantas mencapai 2 *qullah*, apakah kembali menjadi suci? Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Tetapi dalam ungkapannya terdapat beberapa kesamaran hingga menjerumuskan penulis *Al Bayan* dalam dugaan yang batil itu padahal dalam ungkapannya tidak terdapat kesamaran tidak pula kerancuan besar sebagaimana yang diungkapkannya ini.

Kesimpulannya, dalam masalah ini tidak terdapat perbedaan pendapat selama air mencapai 2 *qullah*.

Adapun jika dia turun ke air yang kurang dari 2 *qullah*, maka perlu dicermati; jika dia turun tanpa niat dan begitu berada di air dia berniat mandi, maka kondisi junubnya hilang pada saat itu juga dan air tidak menjadi air *musta'mal* bagi dirinya hingga dia terpisah darinya. Demikian yang dikatakan oleh para penganut madzhab ini dan mereka menyepakatinya. Namun ini masih perlu dicermati, karena kondisi junub hilang, padahal mereka mengatakan air tidak menjadi *musta'mal* selama air berada di anggota badan karena keperluan untuk menghilangkan hadats dari sisanya, sedangkan di sini tidak dibutuhkan, karena kondisi junub telah hilang, tanpa ada perbedaan pendapat. Permasalahan ini dipaparkan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya, dan ini cukup jelas.

Terkait dengan selain orang yang mandi ini, maka pada saat itu juga air menjadi air *musta'mal* berdasarkan pendapat yang *shahih* seperti yang ditegaskan oleh mayoritas ulama. Di antara yang menegaskannya adalah Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dalam *Al Furuq*, Al Mutawalli, Ar-Ruyani, dan lainnya. Di dalamnya ada satu pendapat yang menyatakan bahwa ia tidak menjadi air *musta'mal* hingga terpisah sebagaimana bagi orang yang mandi. Pendapat ini dipaparkan oleh Al Baghawi, dan ini merupakan pendapat yang tidak populer dan lemah.

Imam Al Haramain berkata, "Seandainya orang yang membenamkan diri di dalamnya itu berwudhu, maka ia seperti orang yang junub. Jika orang yang junub itu turun seraya berniat, maka pada saat dia tercebur di air maka langsung menjadi air *musta'mal* bagi orang lain, berdasarkan pendapat yang *shahih*."

Dalam hal ini terdapat pendapat Al Baghawi dan kondisi junub hilang dari kadar air yang merendam badannya pada saat dia turun. Demikian pula jika dia turun di bagian tengahnya misalnya tanpa niat kemudian berniat, maka junub pada badannya sebatas itu telah hilang tanpa ada perbedaan pendapat. Apakah junub bagian yang tersisa dari badannya turut hilang dalam dua bentuk mandi itu jika membenamkan diri sepenuhnya? Dalam hal ini terdapat dua pendapat:

a. Tidak, dan airnya telah menjadi air *musta'mal*. Pendapat ini disampaikan oleh Abu Abdullah Al Khudhri. Abu Abdullah Al Khudhri termasuk tokoh terkemuka madzhab kami di Khurasan dan salah seorang pendahulu mereka. Pendapat inilah yang ditetapkan dan *shahih* berdasarkan kesepakatan para penganut madzhab ini, yaitu junubnya hilang, karena air hanya dinyatakan menjadi air *musta'mal* jika telah terpisah, dan karena jika air masih berada di tubuhnya, maka ia tidak menjadi air *musta'mal* hingga terpisah. Kedua kaidah ini disetujui oleh Al Khudhri.

Imam Al Haramain berkata, "Pendapat Al Khudhri keliru. Penulis *Al Ibanah* dan *Al Uddah* menyatakan bahwa Al Khudhri telah meralat pendapatnya. Gambarannya adalah dia menyempurnakan mandinya pada bagian yang tersisa dengan membenamkan diri sebagaimana yang telah kami

paparkan terdahulu. Jika dia menciduk air dengan bejana atau tangannya dan menuangkannya di atas kepalanya atau lainnya, maka junub pada kadar yang dicidukkan airnya itu tidak hilang, tanpa ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Hal ini ditegaskan oleh Al Mutawalli, Ar-Ruyani, dan lainnya, dan ini cukup jelas karena air itu terpisah.

Seandainya dua orang junub turun ke air yang kurang dari 2 *qullah*, maka harus dicermati; jika keduanya turun tanpa niat kemudian begitu telah berada di dalam air keduanya berniat bersama-sama bila itu dapat digambarkan, maka junub mereka berdua hilang dan airnya menjadi air *musta'mal*. Jika salah satu dari keduanya berniat sebelum yang lain, maka junub orang yang terdahulu hilang dengan niat, dan air menjadi *musta'mal* bagi rekannya dan orang lain. Dalam hal ini ada pendapat Al Baghawi, yaitu jika keduanya turun dengan niat secara serentak, maka junub bagian pertama masing-masing hilang dan air menjadi *musta'mal* pada saat itu juga, sedangkan junub tidak hilang dari yang tersisa. Karena ia seperti air yang terpisah dari badan keduanya bagi orang lain.

Jika ada yang mengatakan, bagaimana kalian menetapkan dalam gambaran ini bahwa airnya menjadi *musta'mal* semuanya padahal yang bersentuhan dengan badan hanya sedikit, dan pada sebagian gambaran diasumsikan bahwa jika ditetapkan berbeda dengan warna air yang tersisa maka ia tidak merubahnya? Maka jawabannya adalah, sebagaimana jawaban yang disampaikan oleh Imam Al Haramain bahwa jika dia turun di dalamnya, maka dia telah terhubung dengan seluruh air, dan penggunaan air tidak khusus pada bagian badan yang bersentuhan langsung, baik fisik maupun penyebutannya. *Wallahu a'lam.*

9. Jika seorang muslim beristrikan wanita ahli kitab, kemudian haidnya terhenti, maka wanita itu harus mandi. Jika dia mandi dengan niat mandi haid, maka mandinya sah dan suami boleh berhubungan badan dengannya. Namun apabila wanita itu masuk Islam, apakah dia harus mengulangi mandinya ini? Ada dua pendapat yang akan kami jelaskan dalam bab niat wudhu. Yang paling *shahih* dari keduanya adalah bahwa dia wajib mengulangi mandinya. Jika kami mengatakan, tidak wajib, namun lantaran itu dia telah menunaikan suatu ibadah dan hadatsnya

telah hilang sehingga air menjadi *musta'mal*.

Jika kami mengatakan wajib, maka dalam kaitannya ia menjadi air *musta'mal* ada dua pendapat dan yang paling *shahih* dari keduanya adalah ia menjadi air *musta'mal*. Kedua pendapat ini berdasarkan pada dua pendapat terdahulu, bahwa yang menyebabkan air menjadi *musta'mal* apakah lantaran implikasi ibadah dengannya, atau pelaksanaan kewajiban dan beralihnya larangan? Pihak yang mengatakan pendapat pertama tidak menjadikan ini sebagai air *musta'mal*. Dan kalangan yang mengatakan pendapat kedua menetapkannya sebagai air *musta'mal*. Demikian masalah ini dipaparkan oleh Imam Al Haramain dan diikuti oleh Al Ghazali kemudian Ar-Rafi'i dan lainnya.

Sedangkan Al Faurani dan dua pengikutnya yaitu penulis *At-Tatimmah* dan penulis *Al Uddah*, mereka berkata, "Apakah menjadi air *musta'mal*? Terdapat dua pendapat: (a) jika kami mengatakan tidak wajib mengulangi, maka ia menjadi air *musta'mal*, dan (b) jika tidak demikian maka air tidak menjadi *musta'mal*. Pendapat yang terpilih adalah yang dipaparkan oleh Al Imam."

10. Jika pada sebagian anggota badan orang yang berwudhu atau orang yang mandi terdapat najis *hukmi*, lantas dia mencucinya sekali dengan niat menghilangkan hadats, atau menghilangkan hadats dan najis secara bersamaan, maka ia suci dari najis, tanpa ada perbedaan pendapat. Sedangkan apakah dia suci dari hadats? Ada dua pendapat, menurut pendapat yang paling *shahih* ia adalah suci. Masalah ini akan dipaparkan lebih jauh di akhir bab niat wudhu. *Wallahu a'lam*.

11. Boleh bewudhu di sungai dan saluran air yang mengalir. Menurut kami dan mayoritas ulama, ini tidak makruh. Al Khaththabi menyampaikan dari sejumlah orang bahwa dia memandang makruh wudhu di saluran-saluran air yang mengalir, dan dia menganjurkan agar air diambil untuknya dalam teko dan semacamnya. Dia menyatakan bahwa ini merupakan Sunnah, karena tidak ada hadits yang sampai kepadanya yang menyatakan bahwa Nabi SAW pernah berwudhu di sungai atau

berwudhu di air yang mengalir. Dalil kami, itu adalah air bersih dan tidak ada larangan padanya, maka ia tidak makruh.

Adapun perkataannya, "Nabi SAW tidak pernah berwudhu di sungai," sebabnya adalah, di tempat beliau tidak ada sungai, meskipun tidak ada riwayat yang menyatakan itu makruh hingga ada larangannya. *Wallahu a'lam.*

بَابُ الشَّكِّ فِي نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَالتَّحَرِّي فِيهِ

Bab: Keraguan terhadap Kenajisan Air dan Berinisiatif Menggunakan Air yang Diragukan

1. Asy-Syirazi berkata, "Jika dia yakin terhadap kesucian air dan ragu terhadap kenajisannya, maka dia boleh berwudhu dengannya. Karena pada dasarnya air itu tetap dalam kondisi suci. Jika dia yakin terhadap kenajisan air dan meragukan kesuciannya, maka dia tidak boleh berwudhu dengannya, sebab pada dasarnya air itu tetap dalam kondisi najis. Jika dia tidak yakin terhadap kesucian air tidak pula kenajisannya, maka dia boleh berwudhu dengannya, karena pada dasarnya air itu suci."

Penjelasan:

Tiga gambaran ini telah disepakati sebagaimana dikatakan oleh penulis. Jika dikatakan bagaimana air ditetapkan dalam tiga bagian, yang ketiganya tidak meyakini kesucian tidak pula kenajisan, padahal sudah lazim diketahui bahwa pada dasarnya air itu suci. Maka gambaran ketiga seperti yang pertama dan termasuk di dalamnya?

Jawab: Maksudnya adalah penggolongan air terkait orang yang berwudhu ini bukan terkait asal air. Maka dari itu, ada tiga keadaan terkait orang yang berwudhu:

a. Dia telah terbiasa mengetahui bahwa air ini suci. Dia meyakini itu lantaran cidukannya dari air yang banyak tidak merubahnya, namun kemudian dia ragu terhadap kenajisannya.

b. Dia terbiasa mengetahui bahwa air itu najis dan dia meragukan kesuciannya lantaran ia kurang dari 2 *qullah* dan terkena najis, namun kemudian dia menuangkan air kepadanya yang tidak melebihinya dan dia ragu apakah telah mencapai 2 *qullah* sehingga ia menjadi suci atau tidak mencapai 2 *qullah* sehingga ia tetap dalam keadaan najis? Pada dasarnya, asal air itu tetap dalam kondisi najis sehingga ditetapkan

sebagai air yang najis.

c. Dia tidak terbiasa mengetahuinya dan meragukannya, maka pada dasarnya itu suci. Maka dari itu, penulis mengatakan pada gambaran pertama, "Dia boleh berwudhu dengannya." Karena ia tetap dalam kondisi suci. Sedangkan dalam gambaran ketiga, "Dia boleh berwudhu dengannya," karena pada dasarnya ia suci, dan penulis tidak mengatakan pada dasarnya air itu tetap dalam kondisi suci karena dia tidak terbiasa mengetahui bahwa ia suci lantaran air itu suci.

Landasan dalam bab ini, maksudku bab pengamalan dasar dan tidak adanya pengaruh keraguan terkait air, hadats, pakaian, talak, pemerdekaan budak, dan lainnya, adalah sabda Rasulullah SAW saat seseorang mengadu kepada beliau bahwa dia merasa ragu apakah dia kentut atau tidak saat mengerjakan shalat. Beliau bersabda,

لاَ يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيْحًا.

"Hendaknya dia tidak bergegas hingga mendengar suara atau mendapati (mencium) bau." (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Di akhir bab ini akan dipaparkan sub bahasan yang bagus terkait beberapa masalah yang berkaitan dengan kaidah ini.

Ungkapan penulis, "Keraguan terhadap kenajisan air dan berinisiatif...." perlu diketahui, bahwa menurut ulama fikih yang dimaksud dengan keraguan terkait air, hadats, najis, shalat, puasa, talak, pemerdekaan budak, dan lainnya adalah, kebimbangan antara adanya sesuatu dan ketiadaannya, baik itu kedua sisi dalam kebimbangan ini sama maupun salah satu dari keduanya lebih kuat. Inilah maksud yang digunakan oleh ulama fikih dalam kitab-kitab fikih. Sedangkan para ulama ushul fikih, mereka membedakan antara keduanya dengan mengatakan, kebimbangan[139] antara dua sisi, jika antara keduanya sama maka ia adalah keraguan, dan jika tidak sama, maka yang kuat adalah

[139] Para ulama ushul fikih mengkaji tingkatan dalil-dalil antara tegas, perkiraan kuat, ragu, dan dugaan. Yang pertama adalah keyakinan yang tegas dan sesuai dengan realita, kedua adalah pembolehan yang kuat, ketiga sama antara boleh terjadi dan tidak boleh terjadi, dan keempat pembolehan yang tidak kuat (ط).

perkiraan yang kuat, sedangkan yang tidak kuat disebut dugaan.

Adapun inisiatif terkait bejana, arah kiblat, waktu-waktu shalat, puasa, dan lainnya, yaitu mencari kebenaran dan berusaha menggapai maksud. Inisiatif, ijtihad, dan menggapai maksud maknanya sama.

Al Azhari berkata, "Aku berinisiatif dan berusaha menggapai sesuatu maksudnya aku menuju kepadanya. *Wallahu a'lam.*"

2. Asy-Syirazi berkata, "Jika dia mendapati air itu berubah dan dia tidak tahu lantaran apa ia berubah, maka dia boleh berwudhu dengannya, karena bisa jadi ia berubah lantaran lama berada di tempat. Jika dia melihat hewan kencing di air kemudian mendapati air berubah dan dimungkinkan perubahannya lantaran kencing, maka dia tidak boleh berwudhu dengannya. Karena, yang tampak jelas adalah perubahannya lantaran kencing."

Penjelasan:

Ungkapan penulis, "Berada di tempat," maksudnya adalah tidak mengalir. Allah SWT berfirman,

وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾

*"Dan Al Qur`an Kami turunkan agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian."* (Qs. Al Israa` [17]: 106)

Jika seseorang melihat air dalam kondisi berubah dan dia tidak tahu lantaran apa air itu berubah, maka air itu suci, tanpa ada perbedaan pendapat, berdasarkan kaidah yang telah dipaparkan sebelumnya.

Gambarannya adalah, seseorang melihat hewan kencing di air yang mencapai 2 *qullah* lebih namun tidak mencapai kadar banyak yang tidak akan berubah bila terkena kencing itu. Namun kencing itu banyak sehingga dimungkinkan air akan berubah bila terkena kencing. Ini adalah makna ungkapan penulis, "Dan dimungkinkan perubahannya lantaran kencing."

Penetapan najis di sini tidak lain karena sebagaimana pengalaman pada

apa yang tampak meskipun pada dasarnya air itu suci. Di sini tidak ada perbedaan pendapat sebagaimana yang terjadi terkait dengan kuburan yang diragukan telah digali dan hal-hal yang dipermasalahkan dalam hal ini. Karena yang menjadi acuan adalah sebab tertentu yaitu kencing. Dengan demikian, acuannya kembali pada hukum dasarnya dan mengacu pada makna yang jelas sebagai satu ketentuan. Sebagaimana halnya jika seseorang diberitahu oleh orang yang dapat dipercaya tentang jilatan anjing, maka yang diperkuat adalah makna yang jelas yaitu perkataan orang yang dapat dipercaya dan ditetapkan adanya najis sebagai satu ketentuan. Hukum dasarnya diabaikan karena makna yang jelas mengacu pada sebab tertentu. Yang diperselisihkan di sini tidak lain terkait hukum dasar dan makna yang jelas yang mengacu pada sesuatu yang umum dan tidak tentu. Seperti keraguan yang dominan tentang arah kuburan dan semacamnya. Hukum dasar ini akan kami jelaskan di akhir bab *insya Allah*.

Secara tekstual, makna ungkapan penulis "tidak ada perbedaan antara dia melihat air sebelum kencing dalam keadaan tidak berubah atau tidak melihatnya" merupakan masalah yang sering dikemukakan oleh penganut madzhab kami secara mutlak (tanpa ada syarat). Demikian pula Asy-Syafi'i memaparkannya secara mutlak dalam *Al Umm*.

Penulis *At-Tahdzib* berkata, "Asy-Syafi'i menetapkan bahwa air itu najis."

Penulis *At-Talkhish* berkata, "Ia tetap pada kondisi mutlaknya (kondisi air secara umum)."

Di antara mereka ada yang berkata, "Gambarannya adalah, seseorang melihatnya sebelum ada kencing tanpa ada perubahan, kemudian melihatnya setelah ada kencing dan keadaannya berubah. Jika dia tidak melihatnya sebelum ada kencing atau melihatnya namun itu cukup lama, maka air tetap pada kondisi kesuciannya."

Ini adalah Ungkapan penulis *At-Tahdzib*. Dalam penjelasan kitab *At-Talkhish*, Al Qaffal berkata, "Para penganut madzhab kami mengatakan gambaran masalah ini adalah bahwa dia melihat hewan sedang kencing di saluran air. Begitu dia sampai di pinggir saluran air, ternyata dia melihat air

sudah berubah. Sedangkan jika dia sampai di pinggir saluran air namun keadaan air tidak berubah lantas berubah setelah itu, maka air tidak ditetapkan najis tapi dia boleh menggunakannya."

Ad-Darimi menyampaikan bahwa jika dia melihat najis mengenai air namun tidak merubahnya lantas dia meninggalkan tempat itu kemudian kembali lagi dan mendapatinya sudah dalam keadaan berubah, maka dia tidak boleh bersuci dengannya. Yang disampaikannya ini masih perlu dicermati kembali. *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata: Jika seseorang melihat kucing makan najis kemudian mendatangi air yang sedikit lantas meminumnya, dalam hal ini terdapat tiga pendapat:

a. Kucing itu menyebab air menjadi najis, karena kami meyakini kenajisan mulutnya.

b. Jika kucing itu pergi kemudian kembali (lantas meminumnya), maka ia tidak membuat air menjadi najis, karena bisa jadi dia telah mendatangi air (di tempat lain) lantas membersihkan mulutnya sehingga tidak menyebabkan air yang kami yakini kesuciannya itu tidak menjadi najis lantaran keraguan.

c. Air itu tidak najis dalam keadaan apa pun, karena tidak mungkin dapat dihindarkan dari kucing, maka ia dimaklumi. Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW bersabda,

إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ أَوِ الطَّوَّافَاتِ.

'Ia (kucing) itu termasuk hewan yang berada di sekeliling kalian'."

Penjelasan:

Ketiga pendapat ini masyhur dan dalil-dalilnya sebagaimana yang dipaparkan oleh penulis. Yang paling *shahih* menurut mayoritas ulama di antara tiga pendapat itu adalah pendapat kedua. Yaitu bahwa jika kucing itu pergi dan dimungkinkan mendatangi air yang banyak yang begitu ia menjilatnya, maka mulutnya menjadi bersih, kemudian kucing kembali dan menjilat, maka

apa yang dijilatnya itu tidak menjadi najis. Jika kucing menjilat sebelum pergi atau setelah pergi dan tidak dimungkinkan ia mendatangi air yang telah disebutkan, maka kucing itu menyebabkan air tersebut menjadi najis. Dalil pendapat yang *shahih* ini adalah bahwa jika kucing pergi kemudian menjilat, maka kami meyakini kesucian air dan kami meragukan kenajisan mulutnya, maka air yang diyakini kesuciannya itu tidak menjadi najis lantaran keraguan. Jika kucing tidak pergi dan menjilat, maka ia najis yang meyakinkan. Dalam hadits tidak disebutkan bahwa kucing itu mulutnya najis.

Argumentasi yang dijadikan dalil oleh pihak yang menyatakan air itu suci secara mutlak adalah, kesulitan menghindarkannya dari kucing. Namun argumentasi ini tidak dapat diterima. Sebab, kesulitan hanya terjadi terkait dengan upaya menghindari jilatan secara mutlak, bukan dari jilatan setelah meyakini adanya najis. Disampaikan dari penulis bahwa menurut dia yang *shahih* adalah, kucing tidak menyebabkan air itu menjadi najis dalam keadaan apa pun. Inilah pendapat yang terbaik menurut Al Ghazali dalam *Al Wajiz*. Dalilnya adalah hadits dan keumuman kebutuhan serta kesulitan menghindarkannya dari kucing. Allah SWT berfirman,

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan kesulitan bagimu dalam agama." (Qs. Al Hajj [22]: 78)

Penyebab adanya najis ini adalah karena ada faktor kesulitan. Sudah lazim diketahui bahwa rumah Rasulullah SAW tidak berada di tempat yang ada airnya dalam jumlah banyak yang memungkinkan dapat membersihkan mulut kucing, dan Rasulullah SAW tidak menyebutkan alasan kedatangan kucing itu ke tempat air, tapi karena hal itu sulit untuk dihindari.

Penulis *Al Hawi* tidak sependapat dengan para penganut madzhab ini. Dia berkata, "Jika kucing menjilat sebelum pergi, maka ia menyebabkan air menjadi najis. Jika kucing menjilat setelah pergi, dalam hal ini terdapat dua pendapat. Yang paling *shahih* adalah kucing menyebabkan air menjadi najis. Pendapat ini disampaikannya dalam masalah syarat air dalam menghilangkan najis. Yang masyhur adalah dia menyatakan pendapat yang *shahih* adalah

yang telah kami paparkan sebelum ini, dengan membedakan antara adanya kepergian kucing dan ketiadaannya. Demikian yang dinukil oleh Ar-Rafi'i dari sebagian besar penganut madzhab ini bahwa dia menyatakannya *shahih*.

Gambaran masalahnya adalah, kami meyakini kenajisan mulut kucing lantaran memakan najis, atau kucing menjilat air yang bernajis, atau kenajisan mulutnya lantaran ada darah atau lainnya. Terkait ini semua, tidak ada perbedaan antara jilatannya ke air yang kurang dari 2 *qullah* atau benda cair yang lain. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Adapun hadits tersebut adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh para imam hadits terkemuka seperti Malik dalam *Al Muwaththa'*, Asy-Syafi'i dalam sejumlah bahasannya, Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, dan lainnya. Hadits ini adalah dalil yang dijadikan acuan madzhab kami terkait dengan kesucian sisa hewan-hewan buas dan seluruh hewan lainnya kecuali anjing dan babi, serta bagian tubuh dari kedua binatang tersebut. Aku menukil hadits ini dengan redaksi dan dengan berbagai macam jalur periwayatannya lantaran hadits ini sangat perlu untuk ditahqiq.

Redaksi riwayat Malik dari Kabsyah binti Ka'ab bin Malik, yang ketika itu berada di bawah wewenang (istri) Abu Qatadah, dia berkata: Abu Qatadah pernah masuk rumah lantas aku menuangkan air untuk wudhunya. Tak lama kemudian datanglah seekor kucing dan meminumnya. Dia lalu menyodorkan bejana ke arah kucing hingga kucing itu adapat meminumnya. Dia lantas memandangku dan aku pun memandangnya. Dia kemudian berkata, "Apakah kamu heran, wahai putri saudaraku (seiman)?" Aku menjawab, "Ya." Dia berkata lagi, "Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ أَوِ الطَّوَّافَاتِ.

'Ia (kucing) itu termasuk hewan yang selalu berada di sekeliling kalian'."

Ini adalah redaksi yang diriwayatkan oleh Malik. Sedangkan riwayat

At-Tirmidzi disebutkan dengan redaksi, إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ وَالطَّوَّافَاتِ *"Sesungguhnya ia termasuk hewan yang berada di sekeliling."* Yakni dengan huruf *wau* sebelum kata الطَّوَّافَاتِ dan tanpa lafazh عَلَيْكُمْ.

Dalam riwayat Abu Daud dari Kabsyah[140] binti Ka'ab bin Malik, yang ketika itu berada di bawah wewenang (istri) Ibnu Abu Qatadah disebutkan dengan redaksi, وَالطَّوَّافَاتِ. Sedangkan dalam riwayat Ad-Darimi disebutkan dengan redaksi, أَوِ الطَّوَّافَاتِ.

Dalam riwayat Ibnu Majah dari Kabsyah binti Ka'ab, yang ketika itu berada di bawah wewenang seorang anak Abu Qatadah, disebutkan dengan redaksi, وَالطَّوَّافَاتِ.

Diriwayatkan oleh Ar-Rabi' dari Asy-Syafi'i, dari Malik dengan sanad tersebut, dia kemudian berkata tentang Kabsyah, "Kabsyah ketika itu berada di bawah wewenang Ibnu Abu Qatadah."

Al Baihaqi berkata, "Keraguan berasal dari Ar-Rabi'. Dia mengatakan di dalamnya redaksi, أَوِ الطَّوَّافَاتِ yakni dengan kata *atau*."

Al Baihaqi juga berkata, "Diriwayatkan oleh Ar-Rabi' di tempat lain dari Asy-Syafi'i, dia berkata, 'Kabsyah ketika itu berada di bawah wewenang Ibnu Abu Qatadah'. Ar-Rabi' dalam riwayat ini tidak ragu-ragu. Diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dengan sanadnya dari Abdullah bin Abu Qatadah, dari bapaknya, dari Nabi SAW seperti itu atau seperti maknanya.

Abu Daud dan Ibnu Majah meriwayatkan hadits ini juga dari riwayat Aisyah dan di dalamnya terdapat tambahan redaksi, "Aisyah berkata, 'Aku melihat Rasulullah SAW berwudhu dengan (air) sisanya'."

At-Tirmidzi berkata, "Hadits Abu Qatadah ini adalah hadits *hasan shahih*. Dan ia adalah riwayat yang paling bagus dalam bahasan ini."

---

[140] Dalam *Tahdzib At Tahdzib* disebutkan, "Kabsyah binti Ka'ab bin Malik Al Anshari meriwayatkan dari Abu Qatadah, Kabsyah adalah istri anaknya, Abdullah, terkait wudhu dengan air bekas kucing. Diriwayatkan darinya juga oleh putri saudara perempuannya, Hamidah binti Ubaid bin Rifa'ah, istri Ishak bin Abdullah bin Abu Thalhah.

Menurutku, Ibnu Hibban berkata, "Dia termasuk generasi sahabat dan mengikuti Az Zubair bin Bakkar dan Abu Musa." (ط)

Al Baihaqi berkata, "Sanad hadits itu *shahih* dan dapat dijadikan landasan."

Lafazh أَوِ الطَّوَّافَاتِ diriwayatkan dengan "atau" dan dengan "dan" sebelum kata الطَّوَّافَاتِ sebagaimana yang telah kami paparkan.

Penulis *Mathali' Al Anwar* berkata, "Kata *atau* dapat dimaknai sebagai keraguan, dan dapat dimaknai sebagai penggolongan, dan dapat terkait dengan penyebutan dua kelompok, yaitu *mudzakkar* (*male*) yaitu *thawwaafiin* dan *mu`annats* (*female*) yaitu *thawwaafaat.*"

Inilah yang dikemukakan oleh penulis *Mathali' Al Anwar* terkait makna yang terkandung. Ini lebih jelas, karena "atau" untuk dua macam ini sebagaimana disebutkan dalam riwayat-riwayat yang menyatakan dengan "dan".

Para pakar bahasa berkata, "Kata الطَّوَّافِيْنَ adalah para pembantu dan budak."

Ada yang berpendapat, mereka adalah orang-orang yang melayani dengan penuh kesantunan dan perhatian.

Makna hadits adalah, orang-orang yang berada di sekitar kita yaitu para pembantu dan anak-anak kecil yang tidak diwajibkan mengenakan hijab dan meminta izin di selain tiga waktu yang telah ditentukan oleh Allah SWT. Ini hanya tidak diwajibkan bagi mereka bukan bagi yang lain, karena kondisi darurat dan lantaran mereka sering berinteraksi. Berbeda dengan orang-orang merdeka yang baligh. Demikian pula kucing dimaklumi untuk suatu keperluan. Makna semacam ini juga disinyalir oleh Abu Bakar[141] bin Al Arabi dalam *Aridhah Al Ahwadzi Fi Syarh At-Tirmidzi.*

Abu Sulaiman Al Khaththabi menyatakan bahwa hadits ini ditakwilkan dalam dua versi:

1. Nabi SAW menyerupakan kucing dengan pembantu rumah dan orang

---

[141] Abu Bakar Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Ahmad dikenal dengan nama Ibnu Al Arabi Al Ma'afiri Al Andalusi Al Isybili Al Maliki Al Masyhur. Dia lahir pada malam Kamis, 8 Sya'ban 468 H, dan wafat di Udwah. Jasanya dimakamkan di kota Fas pada bulan Rabi'ul Akhir 543 H.

yang berkeliling di tempat keluarganya untuk memberikan pelayanan.

2. Nabi SAW menyerupakan kucing dengan orang yang berkeliling untuk suatu keperluan dan permintaan. Artinya, balasan terkait kepedulian terhadap kucing seperti balasan terkait kepedulian terhadap orang yang berkeliling untuk suatu keperluan dan permintaan.

Namun penakwilan yang kedua ini tidak sesuai dengan bentuk ungkapan dalam sabda Nabi Muhammad SAW, إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ *"Ia tidak najis." Wallahu a'lam.*

Kedua: Bekas jilatan hewan adalah apa yang tersisa di bejana setelah diminum atau dimakan oleh hewan. Yang dimaksud oleh para ulama fikih dengan pernyataan, "Bekas jilatan hewan suci atau najis" adalah, liurnya dan kebahasan mulutnya.

Madzhab kami (Asy-Syafi'i) menyatakan bahwa bekas jilatan kucing suci dan tidak makruh. Demikian pula dengan bekas jilatan seluruh hewan berupa kuda, *baghal* (hewan tunggangan hasil perkawinan silang antara kuda dengan keledai), keledai, binatang buas, tikus, ular, *samm abrash*,[142] dan seluruh hewan yang boleh dimakan maupun yang tidak boleh dimakan. Bekas

---

[142] *Samm abrash* adalah jenis cicak besar. Kata ini adalah bentuk *ma'rifah* (kata devinitif), hanya saja digunakan untuk menunjukkan makna jenis (*ma'rifah lil jins*), dan keduanya adalah dua *ism* yang dijadikan satu. Dalam hal ini boleh dengan dua versi:

1. *Mabni* (harakatnya tetap) pada fathah seperti خَمْسَةَ عَشَرَ (lima belas).

2. Kata yang pertama (*samm*) tidak *mabni* dan dikaitkan dengan yang kedua (*abras*) dengan harakat fathah karena ia kata yang tidak mengalami perubahan, tidak dirubah menjadi bentuk *mutsanna* (dua), tidak pula bentuk jamak dengan lafazh ini. Tapi terkait lafazh kedua Anda dapat mengatakan, هَـذَانِ سَامَّا أَبْرَصَ. Sedangkan dalam bentuk jamak هَؤُلَاءِ سَوَامُّ أَبْرَصَ. Jika anda mau dapat mengatakan, هَؤُلَاءِ السَّوَامُّ tanpa menyebutkan kata الأَبْرَصَ. Dan jika mau, Anda dapat mengatakan, هَؤُلَاءِ الْبِرَصَ dan هَؤُلَاءِ الأَبَارِصُ. Kata *samm* di sini tidak dirubah dalam bentuk *mudzakkar*.

Seorang penyair mengungkapkan:

وَاللهِ لَوْ كُنْتَ لِهَذَا خَالِصًا ... مَا كُنْتَ عَبْدًا آكِلَ الأَبَارِصَا

Demi Allah, seandainya engkau tulus dalam hal ini
Niscaya engkau tidak menjadi budak yang memakan cicak-cicak besar ini. (ط)

jilatan dan keringat semua hewan itu suci dan tidak makruh kecuali anjing dan babi serta bagian tubuh salah satu dari keduanya.

Penulis *Al Hawi* juga menyampaikan pendapat seperti madzhab kami dari Umar bin Al Khaththab, Ali, Abu Hurairah, Al Hasan Al Bashri, Atha', dan Al Qasim bin Muhammad. Sementara bekas jilatan kucing menurut Abu Hanifah dan Ibnu Abu Laila, adalah makruh. Menurut Ibnu Umar juga makruh.

Ibnu Al Musayyib dan Ibnu Sirin berkata, "Bejana dicuci dari jilatan kucing sekali."

Diriwayatkan dari Thawus, dia berkata, "Dicuci tujuh kali."

Mayoritas ulama berkata, "Tidak makruh, seperti pendapat kami."

Abu Hanifah berkata, "Hewan terdiri dari empat golongan:

a. Hewan yang dimakan, seperti sapi dan kambing. Bekas jilatan hewan ini suci.
b. Binatang buas seperti singa dan serigala, yang dianggap najis.
c. Hewan buas dari golongan burung seperti rajawali dan garuda, bekasnya suci, hanya saja makruh penggunaannya. Demikian pula dengan kucing.
d. *Baghal* dan keledai yang diragukan terkait bekas kedua hewan ini. Tidak ada ketentuan yang tegas bahwa ia suci, najis, tidak pula terkait dibolehkan berwudhu dengan air bekas jilatannya. Perbedaan pendapatnya terkait bekas jilatan kuda biasa dan kuda tarik.

Kalangan yang melarang bersuci dengan air bekas binatang buas berdalil dengan hadits Ibnu Umar RA bahwa Nabi SAW ditanya tentang air yang berada di padang pasir yang luas dan didatangi binatang buas dan hewan lainnya. Beliau bersabda, *"Jika air itu (mencapai) dua qullah, maka ia tidak najis."*

Para ulama berkata, "Ini menunjukkan bahwa kedatangan binatang buas memiliki pengaruh terkait kenajisan air, dan karena ia adalah binatang yang susunya najis, maka demikian pula dengan bekasnya, seperti anjing."

Para penganut madzhab kami berdalil denga hadits Abu Qatadah terkait kucing tidak najis. Hadits ini *shahih* sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Al Baihaqi dan lainnya dari penganut madzhab kami berkata, "Hadits inilah yang menjadi landasan madzhab ini."

Mereka juga berdalil dengan riwayat Asy-Syafi'i dari Ibrahim bin Muhammad dan Ibrahim bin Ismail bin Abu Habibah dari Daud bin Al Hushain, dari bapaknya, dari Jabir bahwa Nabi SAW pernah ditanya, "Apakah engkau berwudhu dengan air sisa keledai?" Beliau menjawab,

نَعَمْ وَبِمَا أَفْضَلَتِ السِّبَاعُ.

"Ya, dan dengan air yang disisakan oleh binatang buas."

Hadits ini *dha'if* (lemah), karena Ibrahim bin Ismail dan Ibrahim bin Muhammad dianggap perawi sangat *dha'if* menurut ulama hadits. Sedangkan riwayat keduanya tidak dapat dijadikan sebagai dalil.

Aku sengaja menyebutkan hadits ini meskipun *dha'if* karena hadits ini cukup masyhur di dalam kitab-kitab para penganut madzhab ini. Barangkali sebagian dari mereka menjadikannya sebagai landasan. Maka dari itu, aku memaparkannya. Asy-Syafi'i dan para pentahqiq di antara para penganut madzhab kami tidak menyebutkannya sebagai landasan tapi sebagai penguat dan dalil pendukung. Yang mereka jadikan sebagai landasan adalah hadits Abu Qatadah.

Berkenaan dengan hadits Ibrahim bin Muhammad dan Ibrahim bin Ismail, Al Baihaqi berkata, "Jika sebagian sanadnya digabungkan dengan sebagian sanad lainnya maka riwayat ini menjadi kuat."

Di antara yang dijadikan dalil oleh para penganut madzhab kami riwayat Malik dalam *Al Muwaththa'* dari Yahya bin Abdurrahman bin Hathib bahwa Umar bin Al Khaththab RA pernah keluar bersama rombongan yang di dalamnya terdapat Amr bin Al Ash. Hingga begitu mereka mendatangi suatu telaga, Amr bin Al Ash berkata, "Wahai pemilik telaga, apakah ada binatang buas ada yang mendatangi telaga ini?" Umar bin Al Khaththab berkata, "Wahai pemilik telaga, jangan beritahu dia, sebab kami mendatangi (tempat) binatang buas dan binatang buas pun mendatangi kami."

Indikasi dalilnya adalah bahwa Umar berkata, "Kami mendatangi

binatang buas dan binatang buas pun mendatangi kami." Amr dan sahabat lainnya kemudian tidak menentang Umar. *Atsar* ini memiliki sanad yang *shahih* pada Yahya bin Abdurrahman, tetapi *atsar* ini dianggap *mursal munqathi'*. Sebab meskipun dipercaya, Yahya tidak pernah bertemu dengan Umar, tapi dia dilahirkan pada masa pemerintahan Utsman. Ini adalah pendapat yang benar.

Yahya bin Ma'in berkata, "Yahya bin Abdurrahman bin Hathib dari Umar tidak benar. Demikian pula yang dikatakan oleh selain Yahya bin Ma'in, hanya saja *atsar mursal* ini memiliki dalil-dalil pendukung dan menurut Asy-Syafi'i, jika *mursal* diperkuat maka ia dapat dijadikan sebagai dalil, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya di mukadimah kitab.

Menurut Abu Hanifah, *atsar* tersebut adalah dalil secara mutlak dan sebagai argumentasi terhadap mereka. Para penganut madzhab kami berdalil dengan qiyas bahwa hewan boleh dijual, maka bekasnya suci, seperti domba.

Jika pihak yang tidak sependapat mengatakan, hadits-hadits ini tidak bisa dijadikan sebagai dalil oleh kalian, karena semuanya bermakna bahwa yang dimaksud adalah air yang banyak, maka jawabannya adalah, makna hadits itu umum, maka tidak ada pengkhususan padanya kecuali berdasarkan dalil.

Jika mereka mengatakan, hadits ini disampaikan sebelum ada pengharaman daging binatang buas, maka jawabannya dari beberapa segi sebagaimana halnya jawaban yang disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dan lainnya;

1. Pandangan seperti ini keliru, sebab binatang buas tidak pernah dihalalkan pada suatu waktu pun, dan orang yang mengatakan ini mengklaim ada penghapusan hukum, padahal hukum dasarnya tidak ada penghapusan.
2. Pandangan seperti ini menyimpang, sebab mereka tidak ditanya tentang bekas binatang buas yang dagingnya boleh dimakan, sebab pada saat itu tidak ada perbedaan antara binatang buas dengan yang lainnya.
3. Seandainya ini *shahih* dan dagingnya halal kemudian diharamkan, maka bekas jilatannya tetap dalam keadaan suci hingga terdapat dalil yang

menyatakan ia najis.

Sedangkan jawaban terhadap hadits yang mereka jadikan sebagai dalil, dapat diberikan dari beberapa sisi:

1. Ia berpegang pada indikasi pernyataan padahal mereka tidak mengacu pada indikasi pernyataan.
2. Pertanyaan itu terkait air yang didatangi hewan ternak dan binatang buas lantas meminumnya dan pada umumnya juga mengencinginya.
3. Anjing termasuk dalam binatang yang mendatangi, maka adanya najis termasuk disebabkan oleh anjing.

Dalil yang menunjukkan bahwa anjing termasuk di dalamnya adalah: a. Dalam satu riwayat dinyatakan, *"Hewan melata, binatang buas, dan anjing."* b. Anjing termasuk binatang buas. c. Anjing juga termasuk dalam binatang pada umumnya.

Adapun qiyas mereka dengan anjing, maka ini adalah qiyas yang dipertentangkan dengan ketentuan nash syariat, maka qiyas ini tidak dapat diterima, dan karena anjing dinyatakan dalam syariat bahwa najisnya berat dan pencuciannya harus tujuh kali untuk menghindarkannya, serta bahwa para malaikat AS tidak masuk rumah yang di dalamnya terdapat anjing. Di samping itu, tidak ada yang semakna dengan qiyas ini. Oleh karena itu, qiyasnya dengan anjing tidak *shahih*.

Hal ini yang berkaitan dengan bekas binatang buas secara umum. Sedangkan kucing, terkait kemakruhan bekas jilatannya, para penganut madzhab Abu Hanifah berdalil dengan hadits Abu Hurairah dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

يُغْسَلُ الْإِنَاءُ مِنْ وُلُوْغِ الْكَلْبِ سَبْعًا وَمِنْ وُلُوْغِ الْهِرَّةِ مَرَّةً.

"Bejana dicuci yang dijilat Anjing tujuh kali, dan yang dijilat kucing dicuci satu kali."

Selain itu, karena kucing tidak menjauhi najis, maka bekasnya makruh.

Para penganut madzhab kami berdalil dengan hadits Abu Qatadah dan

hadits Aisyah serta lainnya yang telah kami paparkan sebelum ini dengan cukup jelas. Juga karena ia adalah hewan yang boleh didapatkan bukan untuk suatu keperluan, maka bekas jilatannya suci tidak makruh, seperti domba.

Adapun jawaban terhadap hadits Abu Hurairah, yaitu sabda beliau, وَمِنْ وُلُوْغِ الْهِرَّةِ مَرَّةً *"Dan sekali dari jilatan kucing,"* bukan pernyataan Nabi Muhammad SAW, tapi sisipan dalam hadits dari perkataan Abu Hurairah yang terhenti padanya. Demikian yang dikatakan oleh para penghafal hadits. Ini telah dijelaskan oleh Al Baihaqi dan lainnya, dan mereka menukil dalil-dalilnya serta pernyataan para penghafal hadits tentang hal ini.

Al Baihaqi berkata, "Diriwayatkan dari Abu Shalih dari Abu Hurairah, bahwa bejana dicuci dari jilatan kucing sebagaimana halnya dicuci dari jilatan anjing. Pernyataan ini tidak termasuk yang dihafalkan."

Diriwayatkan dari Atha' dari Abu Hurairah, namun ini salah, dari Laits bin Abu Sulaim. Sebenarnya ini diriwayatkan oleh Ibnu Juraij dan lainnya dari Atha', dari perkataannya. Dia berkata, "Diriwayatkan dari Ibnu Umar terkait kemakruhan berwudhu dengan sisa kucing."

Asy-Syafi'i berkata, "Kucing dianggap tidak najis. Maka dari itu, kami berwudhu dengan air sisa jilatannya. Kami berdalil dengan hadits dari Nabi Muhammad SAW, serta tidak ada dalil pada seorang pun yang menyampaikan perkataan yang bertentangan dengan sabda Nabi Muhammad SAW."

Para penganut madzhab kami berkata, "Seandainya hadits Abu Hurairah *shahih*, hadits itu tetap tidak bisa dijadikan sebagai dalil, karena secara tekstual tidak diterapkan berdasarkan kesepakatan. Selain itu, sebab makna tekstualnya berimplikasi pada kewajiban mencuci bejana dari jilatan kucing padahal ini tidak wajib berdasarkan kesepakatan ulama."

Al Baihaqi berkata, "Ath-Thahawi menyatakan bahwa hadits Abu Hurairah *shahih* dan tidak diketahui bahwa orang terpercaya di antara para penganut madzhabnya membedakannya dari hadits dan menetapkannya dari perkataan Abu Hurairah."

Adapun pernyataan mereka, "Ia tidak menjauhi najis," tidak dapat diterima lantaran orang Yahudi dan peminum khamer. Karena bekas keduanya

dianggap tidak makruh. *Wallahu a'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata, "Jika dia mendatangi air lantas ada orang yang memberitahu dia bahwa air itu najis, maka ini tidak dapat diterima hingga jelas apa yang menyebabkan air itu menjadi najis. Karena dimungkinkan orang yang memberitahukan itu melihat binatang buas menjilatnya lantas dia meyakini bahwa itu membuat air menjadi najis. Jika najisnya dijelaskan, maka pemberitahuannya diterima, sebagaimana halnya kabar yang diterima dari orang yang memberitahukan arah kiblat. Dalam hal ini perkataan laki-laki dan perempuan, budak dan orang merdeka, diterima karena pemberitahuan mereka diterima. Perkataan orang buta juga diterima, karena dia memiliki cara untuk mengetahui melalui penginderaan dan berita. Dalam hal ini perkataan anak kecil, orang fasik, dan orang kafir tidak dapat diterima, karena pemberitahuan mereka tidak diterima."

Penjelasan:

Jika ada orang terpercaya memberitahukan kepada orang lain tentang najis atau air atau pakaian atau makanan dan lainnya, jika dia menjelaskan sebab najis dan itu menjadi sebab yang menimbulkan najis, maka ditetapkan bahwa ia najis tanpa ada perbedaan pendapat. Alasannya adalah, karena pemberitahuannya diterima. Ini terkait pemberitahuan bukan kesaksian. Dalam hal ini, wanita, budak, dan orang buta diterima tanpa ada perbedaan pendapat, karena pemberitahuan mereka diterima namun pemberitahuan orang fasik dan kafir tidak diterima tanpa ada perbedaan pendapat. Begitu pula dengan orang gila dan anak kecil yang belum dapat membedakan (*mumayyiz*).

Sedangkan anak kecil yang bisa membedakan, terdapat dua pendapat:

1. Yang *shahih* adalah ia tidak dapat diterima. Pendapat inilah yang ditegaskan oleh mayoritas ulama sebagaimana penulis pun menegaskannya. Pendapat ini dinukil oleh Al Bandaniji dan Ar-Ruyani dari pernyataan Asy-Syafi'i karena perkataannya tidak dapat dipercayai.

2. Diterima, karena dia tidak dicurigai. Ini disampaikan oleh sejumlah ulama Khurasan dan penulis *Al Bayan*. Al Mahamili menegaskannya dalam *Al Majmu'* dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib.

Al Baghawi berkata, "Inilah yang paling *shahih*. Mereka menolak dua pendapat tersebut dalam periwayatannya terhadap hadits Nabi Muhammad SAW dan lainnya. Yang *shahih* adalah dilarang secara mutlak. Sedangkan pemberitahuan anak kecil yang *mumayyiz* kemudian ia menyampaikan dan meriwayatkannya serta memberitahukannya, maka ia diterima berdasarkan pendapat yang masyhur yang ditegaskan oleh mayoritas ulama. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat yang lemah yang akan kami jelaskan dalam bahasannya,[143] dimana penulis memaparkannya dalam pembahasan tentang syahadat, *insya Allah.*"

Ini jika dijelaskan sebab najis. Jika tidak dijelaskan, maka ia tidak diterima. Demikian yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dan para penganut madzhabnya.

Asy-Syaikh Abu Hamid berkata, "Asy-Syafi'i menetapkannya dan hal itu diriwayatkan darinya oleh Al Muzani dalam *Al Jami' Al Kabir.*"

Kemudian mayoritas ulama memaparkan masalah secara mutlak (tanpa syarat) sebagaimana yang dipaparkan oleh penulis. Di antara yang memaparkannya secara mutlak adalah Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli, dan lainnya.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib mengatakan dalam kitabnya *At-Ta'liq*, Al Mahamili, dan lainnya: Asy-Syafi'i berkata, "Jika dari keadaan orang yang memberitahu dapat diketahui bahwa dia mengetahui sisa binatang buas suci, dan bahwa jika air mencapai 2 *qullah* maka ia tidak najis, maka perkataannya secara mutlak diterima." Demikianlah mereka menukil pernyataan Asy-Syafi'i. Demikian pula penjelasan yang ditetapkannya ini ditegaskan oleh sejumlah penganut madzhab kami para penulis kitab di antaranya adalah Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dalam *Al Furuq,* Al Baghawi, Ar-Ruyani, dan

---

[143] Allah telah menetapkan untuk membebankan kepada kita apa yang diniatkan untuk menggapai keridhaan Allah SWT. Segala karunia dan puji bagi Allah (ﷻ).

lainnya. Penulis *Al Uddah* menukilnya dari para penganut madzhab kami di Irak.

Sedangkan penulis *Al Bayan* menukil dari Asy-Syaikh Abu Hamid bahwa dia menukilnya dari pernyataan Asy-Syafi'i dan aku tidak melihat seorang pun dari para penganut madzhab kami yang secara terang-terangan tidak sependapat dengannya. Dengan demikian, itu merupakan kesepakatan. Siapa yang memaparkan masalah secara mutlak, maka perkataannya dimaksudkan sebagaimana yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i pelopor madzhab ini kemudian tokoh-tokoh terkemuka di antara para penganut madzhab kami.

Masalah:

Pertama: Jika yang memberitahukan kepadanya dua orang yang dapat dipercaya, maka keduanya seperti orang yang dapat dipercaya sebagaimana yang dijelaskan terdahulu dalam pemaparan Al Mawardi, dan ini cukup jelas.

Kedua: Para penganut madzhab kami berkata, "Jika yang memberitahukan kepadanya adalah orang yang dapat diterima pemberitahuannya terkait najis, maka wajib menerimanya dan tidak boleh berijtihad, tanpa ada perbedaan pendapat, sebagaimana mufti tidak boleh berijtihad jika mendapatkan ketentuan syariat. Dan sebagaimana tidak boleh berijtihad jika yang memberitahukan kepadanya adalah orang terpercaya yang mengetahui arah kiblat, waktu shalat, dan lainnya.

Ungkapan penulis, "Jika dia menjelaskan najis, maka ia diterima," maksudnya adalah, dia harus menerima penjelasannya.

Ketiga: Para penganut madzhab kami menyatakan bahwa perkataan orang kafir dan fasik dapat diterima terkait izin masuk rumah dan membawa hadiah sebagaimana perkataan anak kecil dapat diterima dalam dua hal ini. Aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Kebanyakan penganut madzhab kami memaparkan masalah ini dalam bab menghadap kiblat. Di antara mereka yang memaparkannya dalam bab menghadap kiblat adalah penulis *Al Hawi* dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kitabnya *At-Ta'liq.* Dia berkata, "Aku mendengar Abu Al Hasan Al Masirjisy berkata,

'Perkataan orang kafir diterima terkait hal itu'."

Menurutku (An-Nawawi): Dalil dalam masalah ini adalah hadits-hadits *shahih* yang menyebutkan bahwa Nabi Muhammad SAW menerima hadiah-hadiah dari kaum kafir.

Keempat: Ungkapan penulis, "Dalam hal itu perkataan orang buta dapat diterima, karena dia memiliki cara untuk mengetahui melalui penginderaan dan pemberitahuan." Yang dimaksud dengan penginderaan adalah mengetahuinya dengan salah satu dari lima inderanya. Sedangkan pemberitahuan yaitu melalui pendengaran dari satu orang terpercaya atau sejumlah orang terpercaya. Perlu diketahui, para penganut madzhab kami dan ulama fikih lainnya menyampaikan secara mutlak lafal ilmu, yakin, dan pengetahuan, serta yang mereka maksudkan dengan lafal ini adalah keyakinan yang kuat, baik itu ilmu hakiki ataupun dugaan kuat. Ini serupa dengan apa yang telah kami paparkan tentang mereka yang menggunakan kata ragu.[144] *Wallahu a'lam.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Jika seseorang membawa dua bejana lantas dia diberitahu oleh orang lain bahwa anjing telah menjilat pada salah satu dari keduanya, maka perkataan orang itu diterima dan dia tidak boleh berijtihad. Karena pemberitahuan lebih didahulukan dari pada ijtihad, sebagaimana yang kami sampaikan terkait kiblat. Jika dia diberitahu seseorang bahwa anjing menjilat pada yang ini bukan yang itu, sementara orang lain berkata, 'Sebenarnya anjing menjilat yang itu bukan yang ini', maka kenajisan ditetapkan pada keduanya, karena dimungkinkan keduanya benar bahwa anjing telah menjilat pada keduanya pada dua waktu yang berbeda. Jika salah satu dari keduanya berkata, 'Anjing menjilat pada yang ini bukan yang itu', pada waktu tertentu, sementara yang lain berkata, 'Sebenarnya anjing menjilat pada yang itu bukan yang ini pada waktu itu juga', maka

---

[144] Telah disampaikan sebelum ini terkait perkataannya bahwa keraguan adalah kesamaan antara dua sisi pembolehan atau penafiannya (ط).

keduanya seperti dua bukti jika saling bertentangan. Jika kami berkata, 'keduanya gugur, maka gugur pula pemberitahuan keduanya dan boleh bersuci dengan air dari dua bejana tersebut', karena kenajisan satu pun dari keduanya tidak terbukti. Jika kami berkata, 'Keduanya tidak gugur', kemudian dia menuangkan air dua bejana itu atau menumpahkan salah dari keduanya ke bejana yang lain kemudian bertayamum."

Penjelasan:

Jika orang yang memberitahukan kepada orang lain adalah orang terpercaya bahwa anjing telah menjilat pada salah satu dari kedua bejananya tersebut, maka gambarannya adalah dia memiliki dua bejana yang diketahui bahwa salah satu dari keduanya dijilati anjing namun dia tidak mengetahui hal ini. Demikian gambaran yang dipaparkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Harmalah*. Demikian pula yang dinukil darinya oleh Al Mahamili dalam kedua kitabnya. Begitu pula yang digambarkan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dan lainnya. Hal ini cukup jelas. Pemberitahuan orang terpercaya tersebut harus diterima dan kenajisan bejana yang telah ditentukan itu ditetapkan sedangkan bejana yang lain suci. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Dengan demikian tidak boleh ada ijtihad.

Jika yang memberitahukan kepadanya adalah orang terpercaya bahwa anjing telah menjilat pada bejana yang ini, dan orang terpercaya lain memberitahukan bahwa anjing menjilat pada bejana yang itu, maka kenajisan ditetapkan pada kedua bejananya tanpa ada perbedaan pendapat juga sebagaimana dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Harmalah*. Para penganut madzhabnya pun menyepakatinya berdasarkan apa yang disampaikan oleh penulis yaitu adanya kemungkinan jilatan terjadi pada dua waktu yang berbeda. Begitu dimungkinkan adanya kebenaran pemberi kabar yang terpercaya, maka pemberitahuan keduanya harus diterapkan.

Sedangkan jika yang memberitahukan kepadanya adalah orang terpercaya bahwa anjing telah menjilat bejana yang ini bukan yang itu pada saat sinar matahari menerpa pada hari Kamis, namun yang lain berkata, "Sebenarnya anjing menjilat yang itu bukan yang ini pada waktu itu," maka

para penganut madzhab ini berbeda pendapat dalam hal ini.

Ash-Shaidalani dan Al Baghawi menegaskan bahwa dia sebaiknya berijtihad tentang keduanya dan menggunakan air di bejana yang dia duga kuat kesuciannya. Dia tidak boleh mengambil salah satu dari keduanya tanpa ijtihad, karena kedua orang yang memberitahu dia sepakat atas kenajisan salah satu dari keduanya. Oleh karena itu, dia tidak boleh mengabaikan perkataan mereka berdua.

Para penganut madzhab kami di Irak dan mayoritas ulama Khurasan menegaskan bahwa masalah ini mengacu pada dua pendapat yang masyhur terkait dua bukti yang saling bertentangan. Yang paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut adalah, kedua bukti itu gugur. Sedangkan pendapat kedua adalah, keduanya diterapkan namun terdapat tiga pendapat dalam hal ini:

a. Dengan diundi.

b. Dengan pembagian.

c. Dihentikan hingga kedua belah pihak yang berselisih melakukan perdamaian.

Para ulama berkata, "Jika kami mengatakan, keduanya gugur maka gugur pula pemberitahuan dua orang terpercaya dan air tetap dalam kondisi asalnya yaitu suci. Dia boleh berwudhu dengan mana pun dari keduanya yang dia kehendaki, dan boleh berwudhu dengan semuanya. Karena sikap saling tidak mempercayai dari keduanya melemahkan pemberitahuan mereka berdua dan tidak mungkin perkataan mereka berdua dapat diterapkan lantaran adanya kontradiksi. Oleh karena itu, pemberitahuan itu gugur."

Mereka juga berkata, "Jika kami mengatakan keduanya diterapkan, maka tidak perlu ada pembagian tanpa ada perbedaan pendapat, sedangkan ketidakrelevanannya cukup jelas."

Mayoritas ulama menegaskan bahwa undian juga tidak perlu dilakukan sebagaimana yang ditegaskan oleh penulis. Penulis *Al Mudzhib* menyampaikan satu pendapat yang menyatakan perlu diadakan undian dan dia berwudhu dengan yang ditetapkan kesuciannya melalui undian. Pendapat ini disampaikan oleh penulis *Al Bayan*.

Al Mahamili mensinyalirnya dalam *Al Majmu'* dengan berkata, "Mungkinkan dilakukan undian, namun pendapat ini lemah dan tidak relevan."

Adapun penghentian, penulis menegaskan bahwa tidak boleh dihentikan. Dia menegaskan bahwa dia berpendapat bahwa air di kedua bejana tersebut digunakan dengan menuangkannya. Hal ini disepakati oleh sahabatnya Asy-Syasyi penulis *Al Mustazhhari*, namun ini tidak valid.

Pendapat yang *shahih* adalah yang dianut mayoritas ulama yaitu dihentikan hingga keduanya berdamai. Di antara yang menyatakan pendapat ini adalah Asy-Syaikh Abu Hamid dan dua sahabatnya Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kitabnya *At-Ta'liq*, Al Mahamili dalam *Al Majmu'* dan *At-Tajrid*, serta penulis *Asy-Syamil*, dan ulama Irak lainnya, dan penulis *At-Tatimmah* dan *Al Bahr* serta ulama Khurasan lainnya.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, penulis *At-Tatimmah* dan *Asy-Syamil* serta lainnya berkata, "Dengan demikian, dia bertayamum lantas mengerjakan shalat dan mengulangi shalat. Karena dia bertayamum padahal dia memiliki air yang ditetapkan kesuciannya. Alasan penghentian ini adalah karena di sini tidak ada yang menghalanginya, berbeda dengan pembagian dan undian."

Sedangkan ungkapan penulis terkait dengan penghentian tersebut, tidak berlaku terhadap qiyas dengan orang yang tidak dapat menentukan status dua bejana, lalu dia berijtihad dan kebingungan, maka dia boleh menuangkan keduanya dan mengerjakan shalat dengan tayamum tanpa perlu mengulangi. Karena, dia dalam kondisi tersebut dimaklumi. Para ulama tidak pernah mengatakan, agar itu dihentikan. Oleh karena itu, demikian pula di sini.

Inilah yang dipaparkan oleh para penganut madzhab Asy-Syafi'i. Asy-Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah memilih pendapat yang menyatakan bahwa dia berijtihad pada semua pendapat yang menyarankan agar digunakan, karena perkataan dua orang yang memberitahukan berdasarkan pendapat ini diterima. Selain itu, keduanya telah sepakat terhadap kenajisan salah satu dari kedua bejana tersebut sedangkan yang lainnya suci. Maka dari itu, ketentuan ini harus diterapkan dan keduanya dibedakan melalui ijtihad, karena ijtihadlah cara untuk melakukan pembedaan dalam bahasan ini, berbeda dengan kasus adanya dua bukti.

Imam Al Haramain menempuh cara lain yang hanya dia sendiri yang menerapkannya. Dia berkata, "Jika dua berita dari dua orang saling bertentangan dan salah satu dari dua pembawa berita lebih dapat dipercaya dan lebih jujur menurutnya, maka dialah yang dijadikan acuan. Sebagaimana halnya jika dua berita saling bertentangan dan salah satu dari dua riwayat lebih terpercaya. Jika kedudukannya sama antara kedua berita itu, maka berita mereka berdua tidak bisa dijadikan acuan."

Ini adalah pernyataan Al Imam yang konsekuensinya adalah jika orang yang memberitahu terkait salah satu dari dua pihak lebih kuat, maka itulah yang diterapkan. Pendapat seperti ini juga disampaikan oleh penulis *Al Bahr* dan itu *shahih* bahkan benar.

Namun penulis *Al Bayan* tidak sependapat dengannya dan dia berkata, "Tidak ada perbedaan antara dua orang yang memberitahu memiliki kedudukan yang sama dengan salah satu dari kedua belah pihak memiliki kedudukan yang lebih (dipercaya), maka hukumnya sama. Yang dikatakannya ini tidak dapat dijadikan acuan sama sekali dan ini tidak ada kaitannya dengan kesaksian yang memiliki nishab (batasan) yang tidak dapat dipengaruhi oleh tambahan padanya. Oleh karena itu, tidak ada penguatan padanya dengan adanya tambahan bilangan. Tapi itu terkait berita yang menjadi kuat dengan adanya jumlah bilangan. Dalilnya adalah, perkataan satu orang terpercaya dapat diterima terkait adanya najis, termasuk perkataan budak, dan wanita, tanpa ada perbedaan pendapat. Namun hal ini akan berbeda dalam masalah kesaksian.

Inilah yang dipaparkan oleh para penganut madzhab kami. Kesimpulannya, ada beberapa pendapat yang berkembang dalam masalah ini:

1. Yang paling kuat adalah pendapat kebanyakan kalangan bahwa kedua bejana itu ditetapkan suci dan boleh digunakan untuk berwudhu.
2. Ditetapkan salah satu dari keduanya najis dan harus melakukan ijtihad. Pendapat ini ditegaskan oleh Ash-Shaidalani dan Al Baghawi.
3. Dilakukan undian, namun pendapat ini lemah atau tidak relevan.

4. Dihentikan hingga ada kejelasan dan dia mengerjakan shalat dengan bertayamum serta mengulangi shalatnya. Terkait pendapat-pendapat ini, jika kedua orang yang memberitahu memiliki kedudukan yang sama dalam keterpercayaan, maka salah satu dari keduanya dinyatakan lebih kuat atau jumlahnya ditambah. Demikianlah yang diterapkan sesuai dengan madzhab ini. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Kalimat "keduanya digunakan" di dalam bahasa Arab diungkapkan dengan تُسْتَعْمَلَانِ —yakni dengan huruf *ta`* bertitik dua di atas—. Demikian pula pada setiap *mu`annats* orang ketiga disebutkan dengan titik dua di atas, baik itu *mu`annats* hakiki maupun majazi. Contohnya firman Allah SWT,

إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا

"Ketika dua golongan darimu ingin (mundur) karena takut." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 122)

وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ

"Dan dia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang wanita yang sedang menghambat (ternaknya)." (Qs. Al Qashash [28]: 23)

• إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا

"Sesungguhnya Allah menahan langit dan bumi supaya jangan lenyap." (Qs. Faathir [35]: 41)

فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ ﴿٥٠﴾

"Di dalam kedua surga itu ada dua mata air yang mengalir." (Qs. Ar-Rahmaan [55]: 50)

Aku menyebutkan hal ini karena banyaknya salah pengucapan dalam hal ini. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Orang terpercaya berkata, "Anjing menjilat di bejana pada waktu tertentu." Sementara yang lain berkata, "Anjing ini pada waktu itu di tempat lain." Mengenai masalah ini, ada dua pendapat yang disebutkan dalam *Al Mustazhhiri* dan lainnya:

1. Yang paling *shahih* dari keduanya adalah bahwa ia suci lantaran ada kontradiksi, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.
2. Najis, karena anjing-anjing itu memiliki kemiripan.

Penulis *Al Mustazhhiri* berkata, "Pendapat ini tidak dapat dijadikan acuan."

Ketiga: Anjing memasukkan kepalanya ke dalam bejana dan kemudian mengeluarkan kepalanya namun tidak diketahui apakah ia menjilat di dalamnya. Mengenai masalah ini, penulis *Al Hawi* dan lainnya berkata, "Jika mulutnya kering, maka air suci tanpa ada perbedaan pendapat. Namun jika mulutnya basah, dalam hal ini terdapat dua pendapat:

1. Ditetapkan bahwa air itu najis, karena kondisi basah adalah indikasi yang tampak bahwa anjing itu menjilatnya. Ia seperti hewan yang mengencingi air kemudian dia mendapati air itu berubah, kemudian air itu ditetapkan najis berdasarkan sebab tertentu ini.
2. Yang paling *shahih* dari dua pendapat ini adalah, air itu tetap suci. Karena kesuciannya meyakinkan, sementara kenajisannya meragukan. Kondisi basah dapat dimungkinkan berasal dari liurnya, dan ini tidak seperti masalah kencing hewan. Sebaba terkait kencing hewan kami meyakini adanya najis dan itu adalah sebab yang tampak pada perubahan air. Hal itu berbeda dengan kasus ini. *Wallahu a'lam.*

6. Asy-Syirazi berkata, "Jika dia tidak bisa membedakan antara dua air yang suci dan yang najis karena mengalami kemiripan, maka dia mesti berusaha untuk dapat mengetahuinya, yaitu air yang dia duga kuat suci maka itu yang digunakan untuk berwudhu. Karena ia merupakan salah satu sebab shalat yang dapat dicapai dengan mengacu

pada dalil. Dengan demikian, dia boleh melakukan ijtihad dalam hal ini jika terjadi ketidakjelasan masalah, seperti halnya masalah arah kiblat."

Penjelasan:

Jika ada status dua air tidak jelas antara suci dan najis, dalam hal ini terdapat tiga pendapat:

1. Inilah pendapat yang *shahih* dan ditetapkan serta ditegaskan oleh mayoritas ulama dan banyak sekali pernyataan Asy-Syafi'i, bahwa tidak boleh bersuci dengan salah satu dari kedua air tersebut, kecuali jika dia melakukan ijtihad dan memiliki dugaan kuat terhadap kesuciannya dengan tanda yang tampak. Jika dia menduganya tanpa tanda yang tampak, maka dia tidak boleh menggunakan air itu untuk bersuci.
2. Boleh bersuci dengan air tersebut jika dia menduga kuat kesuciannya meskipun tidak tampak tanda tapi di dalam hati dia condong bahwa ia suci. Jika tidak ada dugaan kuat, maka air itu tidak boleh digunakan. Pendapat ini disampaikan oleh ulama Khurasan dan penulis *Al Bayan*.
3. Boleh menggunakan salah satu dari kedua air tersebut tanpa ijtihad tidak pula dugaan kuat. Karena pada dasarnya air itu suci. Pendapat ini juga disampaikan oleh ulama Khurasan.

Imam Al Haramain dan lainnya berkata, "Kedua pendapat terakhir ini lemah."

Bagian dari bahasan selanjutnya adalah kewajiban ijtihad dan persyaratan adanya tanda yang tampak, baik menurut kami, terlepas dari jumlah yang suci itu lebih banyak maupun kurang. Hingga sekalipun terdapat satu bejana yang suci tersamarkan di antara seratus bejana yang najis, tetap saja dia harus melakukan ijtihad terhadapnya. Demikian pula dengan makanan dan pakaian. Ini adalah madzhab kami dan seperti inilah yang dikatakan oleh sebagian penganut madzhab Malik. Abu Hanifah juga berpendapat seperti ini terkait masalah kiblat, makanan, dan minuman. Sedangkan tentang masalah air, dia berkata, "Tidak boleh berijtihad kecuali dengan syarat yaitu jumlah air yang suci lebih banyak dari jumlah yang najis."

Ahmad, Abu Tsaur, dan Al Muzani berkata, "Tidak boleh berijtihad terkait air tapi bertayamum." Inilah pendapat yang *shahih* menurut para penganut madzhab Malik.

Kemudian mereka berbeda pendapat. Ahmad berkata, "Tidak boleh bertayamum hingga air itu ditumpahkan." Hal ini diungkapkan dalam salah satu dari dua riwayat.

Al Muzani dan Abu Tsaur berkata, "Bertayamum dan mengerjakan shalat tanpa mengulang lagi, meskipun tidak menumpahkannya."

Abdul Malik bn Al Majisyun dari penganut madzhab Malik berkata, "Berwudhu dengan masing-masing dan mengerjakan shalat setelah dua wudhu dan tidak mengulangi shalat."

Muhammad bin Salimah dari penganut madzhab Malik berkata, "Berwudhu dengan salah satu dari keduanya kemudian mengerjakan shalat kemudian berwudhu lagi dengan air dari bejana yang lain lantas mengulang shalat."

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menukil dari kebanyakan ulama dibolehkan berijtihad terkait pakaian. Ibnu Al Majisyun dan Muhammad bin Salimah[145] berkata, "Mengerjakan shalat dengan masing-masing pakaian sekali. Umat menyepakati ijtihad dalam masalah kiblat."

Ahmad dan Al Muzani berdalil bahwa jika dia berijtihad maka dimungkinkan dia terkena najis. Selain itu, karena air yang suci dan yang najis tidak dapat dibedakan, maka tidak boleh berijtihad sebagaimana jika halnya kasus air dan kencing yang tidak dapat dibedakan.

Sementara Al Majisyun dan Ibnu Salimah berkata, "Jika seseorang mampu untuk menggugurkan kewajiban dengan keyakinan menggunakan keduanya, maka dia harus melakukannya."

Para penganut madzhab kami berdalil terhadap dua golongan dengan qiyas terhadap kiblat, qiyas dengan ijtihad tentang hukum-hukum lainnya dan

---

[145] Aslinya dan dalam ض dan ق Maslamah namun ini salah, dan yang benar adalah Salimah dengan harakat kasrah pada huruf *lam* (ِل).

tentang penghitungan nilai barang-barang yang rusak, meskipun dia telah berada dalam kesalahan.

Adapun tentang status air dan kencing dapat dijawab dari beberapa sisi:

1. Ijtihad mengembalikan air kepada asalnya, berbeda dengan kencing.
2. Kemiripan pada air dominan, maka diperlukan adanya ijtihad pada keduanya, berbeda dengan air dan kencing.
3. Mengaitkan air dengan kiblat lebih layak.

Perkataan Ibnu Al Majisyun dalam hal ini adalah perkataan lemah bahkan tidak benar, karena dia menyuruh shalat dengan najis yang meyakinkan dan berwudhu dengan air najis. Sedangkan Abu Hanifah berdalil dalam masalah disyaratkannya ada tambahan jumlah yang suci dengan hadits Al Hasan bin Ali RA bahwa Nabi SAW bersabda,

دَعْ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لاَ يُرِيْبُكَ.

"Tinggalkanlah apa yang meragukanmu kepada apa yang tidak meragukanmu."

Hadits ini *hasan* diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan An-Nasa'i. Setelah meriwayatkan hadits ini, At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

Para ulama berkata, "Banyaknya najis meragukan, maka harus ditinggalkan dan beralih kepada apa yang tidak meragukannya yaitu tayamum. Karena prinsip-prinsip dasar menetapkan bahwa banyaknya yang haram dan keserupaan yang halal serta yang haram mengharuskan adanya dominasi hukum pelarangan terhadapnya. Contohnya adalah, saudara perempuan atau istri berbaur dengan wanita lain yang serupa. Selain itu, karena ada keserupaan antara yang suci dengan yang najis, yaitu air mirip dengan kencing."

Para penganut mazhab kami berdalil dengan firman Allah SWT, *"Namun kalian tidak menemukan air, maka bertayamumlah."* Namun dalam kasus ini dia menemukan air, maka dia tidak boleh bertayamum. Hujjah lainnya adalah qiyas dengan pakaian, makanan, dan arah kiblat. Dalam hal ini dibolehkan berijtihad sesuai kesepakatan kami dengan adanya jumlah

kesalahan yang lebih banyak (maksudnya ijtihad dijatuhkan pada kesalahan yang paling minimal).

Jika mereka berkata, "Dibolehkan ijtihad terkait dengan pakaian karena pakaian lebih ringan hukumnya. Dalilnya, ia dimaklumi bila terkena najis yang sangat sedikit. Ada dua sisi untuk menjawabnya:

1. Kami tidak dapat menerima bahwa air berbeda dengan pakaian dalam hal ini, bahkan najis dimaklumi bila air mencapai 2 *qullah*. Demikian pula pada air yang kurang dari 2 *qullah* jika najis tidak dapat menjangkau tepi air, atau bangkai tidak memiliki darah yang mengalir, berdasarkan pendapat yang paling *shahih* dalam dua kasus tersebut.
2. Perbedaan ini terkait bahwa begitu tidak diharuskan ada pembedaan antara keduanya jika jumlah yang suci bertambah lebih banyak, maka tidak diharuskan pula ada pembedaan jika keduanya berkedudukan sama.

Jika mereka berkata, "Dibolehkan ijtihad terkait dengan pakaian karena kondisi darurat yang memperkenankannya jika dia tidak menemukan pakaian yang lain, berbeda dengan air. Ada dua jawaban untuk menanggapi hal ini:

1. Kami tidak dapat menerima bahwa pakaian yang najis boleh digunakan untuk shalat karena ketiadaan pakaian yang lain, tapi shalat dapat dikerjakan dengan telanjang dan tidak perlu diulangi.
2. Tidak boleh mengaitkan pertimbangan adanya keserupaan (kemiripan yang sulit dibedakan) dengan kondisi darurat, tapi tepatnya dikaitkan dengan pertimbangan dalam kondisi bebas memilih (tidak darurat) dan keduanya dalam kedudukan yang sama.

Adapun jawaban terkait hadits tersebut, bahwa keraguan hilang dengan adanya dugaan yang dominan terhadap kesucian air, dan keraguan akan tetap ada terkait keabsahan tayamum dengan adanya air ini. Sedangkan qiyas mereka dengan wanita lain yang serupa dengan saudara perempuannya, ada dua jawaban dalam hal ini:

1. Ini adalah qiyas yang tidak relevan, karena saudara perempuan dengan wanita lain atau beberapa wanita lain yang bukan muhrim, tidak berlaku

di antara mereka ijtihad dalam kondisi tertentu, tapi jika saudara perempuan berbaur dengan wanita-wanita yang terkepung, maka dia tidak boleh menikahi satu pun dari mereka. Jika saudara perempuannya berbaur dengan wanita-wanita yang tidak terkepung, maka dia boleh menikahi siapa pun di antara mereka yang dia kehendaki tanpa perlu melakukan ijtihad. Jika tidak dibolehkan ijtihad terkait mereka lantaran suatu keadaan, sementara kami sudah sepakat bahwa ijtihad diterapkan terkait air —jika yang suci lebih banyak—, maka tepat mengaitkan salah satu dari keduanya dengan yang lain.

2. Kesamaan pada kaum wanita sangat jarang. Berbeda halnya dengan air, diperlukan adanya ijtihad tentang air, namun tidak demikian dengan kaum wanita.

Qiyas mereka dengan perbauran istrinya terhadap wanita-wanita lain, maka ada dua jawaban dalam hal ini:

1. Itu sangat jarang terjadi, berbeda dengan air.
2. Ijtihad mengembalikan sesuatu pada asalnya. Air kembali pada asalnya yaitu suci, maka saat itu ijtihad berpengaruh di dalamnya. Hukum dasar hubungan badan (terkait keserupaan istri dengan wanita-wanita lain) adalah diharamkan.
3. Dalam masalah istri, jika jumlahnya melebihi yang dibolehkan, maka ijtihad tidak diperlukan. Namun hal ini berbeda dengan air.
4. Jika terdapat kebimbangan terkait suatu cabang di antara dua pokok, maka cabang itu dikaitkan dengan yang lebih serupa dengannya dari dua pokok tersebut. Dengan demikian, penyerupaan air dengan pakaian dan kiblat lebih dominan, maka air dikaitkan dengannya. Namun hal ini berbeda dengan masalah istri.

Adapun qiyas mereka dengan air dan kencing, ada beberapa jawaban dalam ini:

1. Ijtihad mengembalikan air kepada asalnya yaitu suci, berbeda dengan kencing.
2. Kesamaan antara air banyak terjadi dan sering ditemukan di berbagai

tempat, namun tidak demikian dengan air dan kencing.

3. Kami tidak dapat menerima bahwa alasan tidak diterimanya ijtihad dalam masalah air dan kencing karena tidak adanya tambahan air yang suci, tapi karena kencing tidak termasuk yang perlu dilakukan ijtihad padanya lantaran suatu keadaan. Maka dari itu, jika jumlahnya bertambah, maka ijtihad tidak dibolehkan. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Ungkapan penulis, "Maka dia berwudhu dengannya, karena ia merupakan salah satu sebab shalat yang dapat dicapai dengan mengacu pada dalil. Dengan demikian, dia boleh melakukan ijtihad dalam hal ini jika terjadi kesamaran masalah, seperti masalah arah kiblat." Kata ganti[146] pada "karena ia" kembali pada wudhu atau penyucian yang disinyalir oleh perkataannya "berwudhu dengannya". Sedangkan ungkapan penulis "sebab," maksudnya adalah syarat. Karena wudhu adalah syarat shalat bukan sebabnya. *Syarat* adalah yang menyebabkan tiadanya hukum lantaran ketiadaannya, sedangkan *sebab* adalah yang mengantarkan pada hukum.

Penulis dalam hal ini kurang cermat dalam menggunakan kata *sebab* yang seharusnya *syarat*. Dengan demikian tidak ada keraguan terkait jumlah rakaat, ruku, sujud, dan bagian-bagian shalat lainnya.

"Sebab-sebab shalat," maksudnya adalah, syarat-syarat shalat. Dia telah menyatakan dengan jelas terkait apa yang telah kami paparkan dalam bab menyucikan badan ketika dua pakaian memiliki keserupaan. Dia berkata, "Dia dapat berijtihad terkait keduanya, karena ia adalah salah satu syarat shalat." Dalam hal ini tidak termasuk sembelihan, sebab ia adalah syarat, tetapi bukan syarat dalam shalat, namun syarat terkait kehalalan hewan, dan ijtihad tidak dapat dilakukan padanya jika terjadi keserupaan bangkai dengan hewan yang disembelih.

---

[146] Kata ganti kembali kepada keserupaan sebagaimana yang ditegaskan dalam perkataannya; maka boleh berijtihad di dalamnya, dan dia tidak berijtihad terkait air dalam jumlah yang banyak.

"Yang dapat dicapai dengan mengacu pada dalil," ini tidak terkait dengan jika dia ragu apakah sudah wudhu atau belum, atau apakah dia telah membasuh anggota badannya atau belum, namun tidak terkait dengan kiblat bagi orang yang buta. Penulis mengqiyaskan dengan kiblat, karena telah disepakati bahwa ada ijtihad dalam masalah kiblat.

"Dengan demikian, dia boleh melakukan ijtihad dalam hal ini jika terjadi ketidakjelasan masalah, seperti masalah arah kiblat," adalah pernyataan yang *shahih* dan maksudnya adalah, sanggahan terhadap orang yang melarang ijtihad sebagaimana telah dipaparkan sebelum ini. Jika telah ditetapkan kebolehan ijtihad, maka ia dapat menjadi wajib jika tidak mampu melakukan yang lain sedang waktu shalat terbatas. Bisa jadi tidak wajib bila kondisinya tidak seperti itu.

Namun penulis dapat disanggah, bahwa dia seharusnya berkata, "Maka wajib melakukan ijtihad." Ini adalah sanggahan yang tidak benar dengan alasan sebagaimana yang telah kami paparkan.

Kedua: Berkenaan dengan tata cara ijtihad, penulis *Al Bayan* berkata, "Para penganut madzhab kami di Irak mengatakan, agar memperhatikan dua bejana tersebut dan membedakan yang suci dari keduanya melalui perubahan warna, bau, ketidakwajaran padanya, percikan di sekitarnya, atau dilihat bekas anjing pada salah satu dari keduanya yang lebih dekat, dan semacamnya. Jika dia telah melakukan itu, maka dia dapat menduga kuat bahwa salah satu dari keduanya najis karena adanya sebagian tanda-tanda tersebut. Sementara yang lainnya suci karena tidak ada tanda-tanda itu padanya. Sedangkan dengan merasakan air, ini tidak diperkenankan karena masih memungkinkan air tersebut mengandung najis.

Ulama Khurasan berkata, 'Apakah dibutuhkan semcam dalil? Dalam hal ini terdapat dua pendapat: *Pertama*: Membutuhkan dalil, seperti orang yang berijtihad terkait ketentuan hukum. *Kedua:* Tidak membutuhkan dalil'. Ini sama sekali tidak dapat dijadikan acuan, dan yang disampaikannya dari ulama Irak memang seperti itu dalam kitab-kitab mereka. Demikian pula yang dinukil oleh Al Baghawi dari ulama Irak."

Sebelum ini kami telah memaparkan tiga pendapat terkait apakah disyaratkan adanya tanda atau cukup dengan dugaan kuat tanpa tanda? Atau boleh langsung bertindak tanpa tanda, dugaan kuat, tidak pula ijtihad? Yang *shahih* adalah perlu disyaratkan adanya tanda sebagaimana halnya jika arah kiblat tidak dapat diketahui, maka harus ada tanda, tanpa ada perbedaan pendapat. Demikian pula dengan hakim dan mufti, disyaratkan adanya bukti petunjuk padanya, tanpa ada perbedaan pendapat.

Imam Al Haramain berkata, "Karena perkara-perkara yang berkaitan dengan syariat tidak didasarkan pada ilham dan bersitan hati."

Pihak yang menyatakan cukup dengan dugaan kuat berkata, "Boleh menggunakan dugaan yang kuat dengan mengacu pada hukum dasar dan indikasi yang tampak. Al Qadhi Husain dan sahabatnya, Al Baghawi, dan lainnya membedakan antara ia dengan masalah arah kiblat dengan alasan bahwa arah kiblat dapat disaksikan. Selain itu, ia memiliki tanda-tanda yang tampak untuk diketahui jika pengamatan dilakukan dengan cermat berdasarkan ilmu yang meyakinkan. Sementara bejana-bejana tidak memiliki cara untuk mencapai keyakinan. Oleh karena itu, cukup dengan dugaan yang kuat. *Wallahu a'lam*.

7. Asy-Syirazi berkata, "Jika salah satu dari keduanya terbalik sebelum ada ijtihad, dalam hal ini terdapat dua pendapat:

a. Melakukan ijtihad pada yang kedua (bejana yang satunya lagi), karena telah ditetapkan boleh melakukan ijtihad padanya, maka ijtihad tidak gugur lantaran adanya bejana yang terbalik.

b. Inilah pendapat yang paling *shahih*, bahwa tidak dilakukan ijtihad, karena ijtihad dilakukan antara dua perkara.

Jika kami mengatakan,[147] boleh berijtihad, lantas apa yang dilakukannya? Dalam hal ini terdapat dua pandangan:

---

[147] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Jika kami mengatakan, tidak berijtihad." Barangkali itu yang benar (ط)

a. Abu Ali Ath-Thabari berkata, "Dia berwudhu dengannya, karena pada dasarnya ada kesucian di dalamnya, maka keyakinan tidak hilang lantaran keraguan."

b. Al Qadhi Abu Hamid berkata, "Dia bertayamum dan tidak berwudhu,[148] karena hukum dasarnya hilang lantaran adanya kesamaan dengan alasan dia dilarang menggunakannya tanpa melakukan ijtihad. Oleh karena itu, dia wajib melakukan tayamum.

Penjelasan:

Kesimpulannya, ada tiga pendapat yang dipaparkan oleh penulis, yaitu:

1. Menurut sebagian besar penganut madzhab ini adalah dia tidak perlu melakukan ijtihad pada yang tersisa, tapi dia bertayamum dan mengerjakan shalat namun tidak perlu mengulangi shalatnya. Karena dia dilarang menggunakannya dan tidak mampu melakukan ijtihad, maka kewajibannya gugur dengan tayamum.
2. Dia berwudhu dengannya tanpa ijtihad.
3. Dia berijtihad, namun jika tampak kenajisannya, maka dia harus meninggalkannya dan bertayamum. Jika dia menduga kuat bahwa air itu suci, maka dia berwudhu dengannya dan tidak perlu mengulangi shalat berdasarkan dua pertimbangan tersebut. Dalil pendapat-pendapat ini telah dipaparkan dalam kitab.

Di antara yang menyatakan pendapat pertama *shahih* adalah penulis. Jika pemiliknya membalikkannya, maka ini sebagaimana jika ia terbalik sendiri. Dalam hal ini terdapat tiga pendapat. Hal ini ditegaskan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Al Ghazali, dan lainnya.

Ungkapan penulis, "Hukum yang meyakinkan tidak hilang dengan keraguan," adalah ungkapan yang masyhur di antara ulama fikih. Penulis dan lainnya banyak menyampaikannya. Namun sebagian ulama Ushul Fikih memungkiri ulama fikih dalam hal ini, dan berkata, "Jika keraguan muncul, maka tidak ada keyakinan sama sekali. Karena keyakinan adalah kemantapan

[148] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Bertayamum dan tidak berijtihad." (ﻫ)

pandangan yang mengikat, sementara keraguan adalah kebimbangan."

Pemungkiran ini tidak berdasar, karena yang mereka maksud adalah bahwa hukum yakin tidak hilang lantaran keraguan, bukan bahwa keyakinan itu sendiri bersama keraguan, sebab itu mustahil dan tidak dinyatakan oleh seorang pun. Dalil kaidah ini adalah kaidah hukum yakin tidak hilang dengan keraguan, adalah hadits yang telah kami paparkan di bagian awal kitab. *Wallahu a'lam.*

Mengenai Abu Ali Ath-Thabari dan Al Qadhi Abu Hamid, telah dijelaskan sebelumnya.

8. Asy-Syirazi berkata, "Jika dia berijtihad pada keduanya namun tidak ada satu pun yang diduga kuat olehnya, maka dia menumpahkan keduanya atau menuangkan salah satu dari keduanya pada yang lain dan bertayamum. Jika dia bertayamum dan shalat sebelum menuangkan atau menumpahkan, maka dia harus mengulangi shalatnya, karena dia bertayamum saat dia masih memiliki air yang suci dengan keyakinan."

Penjelasan:

Jika seseorang berijtihad namun tidak ada satu pun yang meyakinkannya, maka dia hendaknya menumpahkan keduanya atau mencampurkannya, kemudian bertayamum dan mengerjakan shalat namun tidak perlu mengulangi shalatnya. Dalam masalah ini tida ada perbedaan pendapat. Berbeda jika dia menumpahkan air yang diyakini kesuciannya pada saat tidak ada alasan yang mendukungnya dan dia melakukan tayamum, maka dia harus mengulangi shalat berdasarkan satu pendapat, karena dia lalai, sementara di sini dia dimaklumi. Seandainya dia menumpahkan kedua airnya dalam masalah kami sebelum ijtihad, maka ia seperti menumpahkan air yang diyakini kesuciannya lantaran kebodohan. Jika itu dilakukan sebelum waktu tersebut, maka dia tidak perlu mengulangi shalatnya. Jika terjadi pada waktu itu, maka dia pun tidak perlu mengulangi shalatnya berdasarkan pendapat yang paling *shahih*, tetapi tentunya dia dinyatakan melanggar.

Para penganut madzhab kami berkata, "Seandainya dia berijtihad lantas menduga kuat satu bejana suci lantas dia menuangkannya atau menuangkan keduanya, maka ia seperti menuangkan lantaran kebodohan berdasarkan apa yang telah kami paparkan."

Namun jika dia bertayamum sebelum menumpahkannya, maka tayamumnya tidak benar dan dia harus mengulangi shalatnya. Karena dia bertayamum padahal dia masih memiliki air yang suci secara meyakinkan. Demikian yang ditegaskan oleh mayoritas ulama dan ini *shahih*. Dalam *Al Bayan* terdapat pendapat lain, yaitu bahwa dia tidak perlu mengulang shalatnya karena dia dilarang menggunakan dua air ini, maka keduanya seperti tidak ada. Hal ini seperti kasus jika antara dia dengan air terhalangi oleh binatang buas. Ini, meskipun dia memiliki pendapat lain, namun yang terpilih adalah yang pertama, karena dia masih memiliki air yang suci namun dia dinyatakan lalai dalam berijtihad. Selain itu, dia masih memiliki cara untuk meniadakannya, berbeda dengan binatang buas (yang menghalanginya).

Penulis *Al Hawi* menyatakan terkait penumpahan tersebut, yaitu jika tidak ada yang dapat diduga kuat, maka ada dua pendapat:

1. Penumpahan itu wajib agar tayamumnya sah tanpa mengulang shalatnya.
2. Dia mengatakan ini adalah pendapat mayoritas penganut madzhab kami, bahwa tidak wajib menumpahkan, tetapi dianjurkan. Karena dia tidak memiliki air yang dapat dipergunakannya, maka dia boleh bertayamum dan harus mengulang shalatnya. Selain itu, juga karena dia memiliki air yang suci. Seandainya dua air dicampur mencapai 2 *qullah*, maka dia harus mencampurnya. Dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat. *Wallahu a'lam.*

9. Asy-Syirazi berkata, "Jika dugaan kuatnya tertuju pada kesucian salah satu dari kedua air tersebut, maka dia berwudhu dengannya, dan dianjurkan menumpahkan yang lain agar ijtihadnya tidak berubah setelah itu."

Penjelasan:

Yang dijelaskan oleh penulis ini telah disepakati.

Ungkapan penulis, "Berwudhu dengannya," maksudnya adalah, dia harus berwudhu dengan air tersebut dan tidak boleh beralih darinya dengan cara bertayamum.

"Dianjurkan menumpahkan yang lain," maksudnya adalah, dianjurkan menumpahkannya sebelum menggunakan air yang suci. Hal ini telah dijelaskan dengan gamblang oleh penulis *Al Hawi* dan lainnya.

Seperti inilah makna yang jelas pada pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar*, dia berkata, "Berijtihad dan menumpahkan najis berdasarkan dugaan kuatnya dan berwudhu dengan air yang suci."

Para penganut madzhab kami menyampaikan alasan dianjurkannya menumpahkan, yaitu dua hal: (a) seperti yang telah dipaparkan oleh penulis, dan (b) agar tidak keliru yang akibatnya dia menggunakan air najis atau mengecohnya untuk yang kedua kali.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para penganut madzhab ini berkata, "Jika dia khawatir kehausan, maka dia dapat menahan air yang najis untuk diminumnya jika terpaksa. *Wallahu a'lam.*"

10. Asy-Syirazi berkata, "Jika seseorang yakin bahwa air yang digunakannya untuk berwudhu adalah air najis, maka dia cukup dengan membasuh yang terkena air najis itu dan mengulangi shalat. Karena dapat ditentukan bahwa dia meyakini telah melakukan kesalahan. Oleh karena itu, kondisinya seperti hakim yang salah menyampaikan pernyataan."

Penjelasan:

Yang dijelaskan oleh penulis tentang kewajiban membasuh yang terkena air najis dan mengulangi shalat ini adalah madzhab yang *shahih* dan masyhur yang ditegaskan oleh mayoritas ulama. Dalam bab kiblat terkait bahwa jika sudah jelas kesalahannya mengenai bejana-bejana tersebut, Al Ghazali menyampaikan dua pendapat seperti masalah arah kiblat. Lalu jika dia membasuhnya lantaran terkena najis, apakah cukup baginya satu kali basuhan

untuk menghilangkan najis dan wudhu secara bersamaan? Dalam hal ini ada dua pandangan yang penjelasannya telah dipaparkan di akhir bab penggunaan yang merusak air. Kami akan memaparkan keduanya dengan jelas di akhir bahasan tentang niat wudhu, *insya Allah*. Menurut pendapat yang paling *shahih*, satu basuhan itu cukup untuk menghilangkan najis dan wudhu secara bersamaan.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Abu Hanifah sependapat dengan kami dalam masalah ini, yaitu mengulangi shalat jika dia yakin menggunakan air najis. Ini adalah dasar yang dijadikan landasan qiyas oleh para penganut madzhab kami terkait beberapa masalah. Di antaranya jika dia salah dalam menentukan arah kiblat, dan jika dia salah membawa air di kendaraannya dan melakukan tayamum. *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Ungkapan penulis, "Dia yakin bahwa yang digunakannya untuk berwudhu itu najis." Demikian ungkapan para penganut madzhab kami. perlu diketahui, mereka menyatakan secara mutlak kata ilmu dan yakin, dan yang mereka maksudkan dengan keduanya adalah dugaan yang jelas bukan hakikat ilmu dan yakin. Jika yakin adalah kemantapan hati yang mengikat, namun itu bukan syarat dalam masalah ini dan masalah lain yang semacam ini. Dalam bab ini kami telah memaparkan penjelasan hal ini hingga jika orang terpercaya memberitahukan kepadanya terkait kenajisan air yang digunakannya untuk berwudhu, maka hukumnya sebagaimana hukum yakin terkait kewajiban membasuh bagian yang terkena najis dan mengulang shalat.

Yang ditangkap dari perkataan orang terpercaya itu tidak lain adalah, dugaan kuat bukan ilmu dan yakin. Tetapi ia merupakan pernyataan yang harus diterapkan dan tidak boleh mengamalkan ijtihad dengan keberadaannya. Selain itu, ketentuan hukum orang yang melakukan ijtihad terhadapnya gugur jika jelas bertentang dengan ketentuan syariat (hadits) meskipun hanya disampaikan oleh satu periwayat. Yang aku sampaikan terkait dengan kewajiban mengulang shalat disebabkan pemberitahuan orang yang terpercaya lantaran kenajisan air ini disepakati. Di antara ulama yang menegaskan hal

tersebut adalah Al Qadhi Husain dalam kitabnya *At-Ta'liq. Wallahu a'lam.*

11. Asy-Syirazi berkata, "Jika dia tidak yakin tetapi ijtihadnya berubah lantas menduga kuat bahwa yang digunakannya untuk berwudhu adalah air najis, Abu Al Abbas berkata, 'Dia dapat berwudhu dengan air yang kedua sebagaimana halnya jika dia shalat menghadap suatu arah dengan ijtihad, kemudian ijtihadnya berubah'. Yang ditetapkan dalam *Harmalah* adalah bahwa dia berwudhu dengan air yang kedua, karena jika kami mengatakan, dia berwudhu dengannya dan tidak membasuh bagian yang terkena air pertama dari pakaian dan badannya, berarti kami menyuruhnya untuk mengerjakan shalat sementara di badannya terdapat najis secara meyakinkan. Hal ini tentunya tidak boleh. Jika kami mengatakan, dia membasuh bagian yang terkena air pertama, berarti kami menggugurkan ijtihad dengan ijtihad, dan ini pun tidak boleh. Berbeda dengan masalah arah kiblat, sebab dalam masalah kiblat tidak berimplikasi pada perintah untuk mengerjakan shalat dengan menghadap selain kiblat tidak pula berimplikasi pada pembatalan ijtihad dengan ijtihad. Jika kami mengatakan sebagaimana pendapat Abu Al Abbas, maka dia berwudhu dengan air yang kedua dan mengerjakan shalat serta tidak harus mengulang shalatnya. Jika kami mengatakan sebagaimana yang telah ditetapkan, dia bertayamum dan mengerjakan shalat, namun apakah dia harus mengulang shalat? Dalam hal ini terdapat tiga pendapat:

a. Dia tidak mengulang shalat, karena air yang dibawanya dilarang untuk digunakannya berdasarkan syariat, maka keberadaannya seperti ketiadaannya, sebagaimana jika dia bertayamum namun dia membawa air yang dibutuhkannya bila kehausan.

b. Dia mengulangi shalat, karena dia bertayamum padahal dia memiliki air yang dinyatakan suci.

c. Ini adalah pendapat Abu Ath-Thayyib bin Salimah, bahwa jika dari yang pertama masih ada sisa, maka dia mengulangi shalat, karena dia memiliki air yang suci secara meyakinkan. Jika dari air pertama tidak

ada sisanya sedikit pun, maka dia tidak perlu mengulangi shalat, karena dia tidak memiliki air yang suci secara meyakinkan.

Penjelasan:

Masalah ini memiliki mukadimah yang tidak disampaikan oleh penulis, namun para penganut madzhab kami menyampaikannya dengan mengatakan, jika dia menduga kuat kesucian salah satu dari kedua air tersebut, seperti yang telah dipaparkan sebelumnya, maka dia dianjurkan untuk menumpahkan yang lain. Jika dia tidak mematuhi dan tidak menumpahkannya hingga masuk waktu shalat kedua, apakah dia harus mengulang ijtihad untuk shalat kedua? Dalam hal ini perlu dicermati; jika dia masih dalam kondisi suci pertama, maka dia tidak harus mengulangi ijtihad. Dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat. Bahkan jika dia mengerjakan shalat dengan kondisi suci pertama. Jika dia telah berhadats, maka perlu dicermati; jika air yang diduga kuat suci itu masih tersisa, maka dia harus mengulangi ijtihad.

Pendapat ini ditegaskan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kitabnya *At-Ta'liq*, Al Mahamili dalam dua kitabnya, penulis *Asy-Syamil,* dan lainnya dari kalangan ulama Irak, Al Qadhi Husain dan dua sahabatnya penulis *At-Tatimmah* dan *At-Tahdzib*, serta lainnya dari kalangan ulama Khurasan. Mereka mengqiyaskannya dengan pengulangan ijtihad terkait arah kiblat untuk shalat, dan qiyas dengan hakim dan mufti jika berijtihad terkait suatu masalah dan menetapkan suatu keputusan kemudian masalah itu muncul kembali, maka dia tidak harus mengulangi ijtihad.

Dalam masalah-masalah yang diqiyaskan dengannya terdapat pendapat yang masyhur, yaitu dia tidak wajib mengulangi ijtihad, tapi dia boleh mengerjakan shalat sesuai dengan implikasi ijtihad pertama selama ijtihadnya tidak berubah, dan pendapat itu seharusnya diterapkan di sini dan lebih layak. Jika air yang diduga kuat suci itu tidak tersisa lagi, maka terkait kewajiban mengulangi ijtihad pada air yang lain terdapat dua riwayat madzhab:

1. Dalam hal ini terdapat dua pendapat terkait jika salah satu dari dua bejana terbalik sebelum ijtihad, apakah dia berijtihad pada air yang masih ada? Ini telah dipaparkan sebelumnya. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Mutawalli.

2. Pendapat madzhab ini, dia tidak perlu mengulangi ijtihad, tidak ada pendapat lain dalam hal ini. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Mawardi, Al Baghawi, Ar-Rafi'i, dan lainnya.

Jika mukadimah ini telah diketahui dan dia masuk waktu shalat lain lantas dia mengulangi ijtihad —jika dia menduga kuat kesucian yang pertama—, maka tidak masalah dia berwudhu dengan air sisanya jika masih ada sisanya lantas mengerjakan shalat. Jika dia menduga kuat kesucian air yang kedua, Al Muzani menukil dari Asy-Syafi'i bahwa dia berkata, "Dia tidak boleh berwudhu dengan air kedua, tapi mengerjakan shalat dengan tayamum dan mengulangi setiap shalat yang dikerjakannya dengan tayamum." Demikian pula yang dinukil Harmalah dari Asy-Syafi'i bahwa dia tidak berwudhu dengan air kedua.

Mayoritas penganut madzhab ini berkata, "Yang dinukil oleh Al Muzani dan Harmalah adalah madzhab ini."

Abu Al Abbas bin Suraij mengatakan, yang dinukil oleh Al Muzani tidak diketahui disampaikan oleh Asy-Syafi'i dan Al Muzani keliru terkait nukilannya dari Asy-Syafi'i. Yang terdapat dalam qiyas Asy-Syafi'i adalah bahwa dia berwudhu dengan air kedua, seperti masalah arah kiblat.

Mayoritas penganut madzhab kami dari kalangan penulis kitab dalam dua riwayat madzhab sepakat bahwa yang benar dan sebagai madzhab ini adalah, yang dinukil oleh Al Muzani dan Harmalah, sedangkan yang dikatakan oleh Abu Al Abbas lemah. Selain itu, yang mereka nyatakan itu lemah. Hal serupa pun dikemukakan oleh penulis, dan ini sudah cukup jelas.

Asy-Syaikh Abu Hamid dalam *At-Ta'liq* berkata, "Seluruh penganut madzhab kami tidak menerima apa yang dikatakan oleh Abu Al Abbas. mereka mengatakan bahwa ini merupakan kekeliruan Abu Al Abbas. Abu Ath-Thayyib bin Salamah mengatakan, Al Muzani tidak keliru, karena Asy-Syafi'i menyatakan ini dalam *Harmalah*."

Abu Hamid berkata, "Dia tidak perlu mengacu pada *Harmalah*, sebab Asy-Syafi'i telah menyatakannya dalam *Al Umm* dalam bab air yang diragukan."

Penulis *Al Hawi* berkata, "Madzhab Asy-Syafi'i dan yang dianut oleh mayoritas penganut madzhabnya adalah bahwa dia tidak boleh menggunakan air sisa yang pertama, dan tidak boleh pula menggunakan air kedua. Namun Abu Al Abbas tidak sependapat dengan mereka. Demikian pula yang dikatakan oleh Al Mahamili, bahwa seluruh penganut madzhab kami tidak sependapat dengan Abu Al Abbas dalam hal ini. Mereka berkata, 'Madzhab ini menyatakan bahwa dia tidak boleh berwudhu dengan air kedua'. Ini adalah pernyataan para tokoh terkemuka penganut madzhab ini. Sejumlah kalangan penulis kitab menegaskan pernyataan yang telah ditetapkan itu. Di antara mereka adalah Al Qadhi Husain Al Baghawi, dan lainnya. Mereka tidak mengacu pada perkatan Abu Al Abbas karena sangat lemah. Al Ghazali juga tidak sependapat dengan para penganut madzhab ini semuanya dan mendukung perkataan Abu Al Abbas, namun sikap Al Ghazali ini sama sekali tidak dapat dijadikan acuan. Oleh karena itu, jangan sampai ada yang terkecoh."

Para penganut madzhab kami berkata, "Jika kami mengatakan seperti yang dikatakan oleh Abu Al Abbas, maka dia berwudhu dengan air kedua dan harus meratakan air ke semua bagian-bagian tubuh yang terkena air pertama, agar tidak menjadi air *musta'mal* lantaran terkena najis secara meyakinkan. Di antara yang menegaskan hal ini adalah Al Faurani, Imam Al Haramain, penulis *Asy-Syamil,* Al Ghazali, Ar-Rafi'i, dan lainnya."

Penulis *Asy-Syamil* berkata, "Dia harus membasuh bagian yang terkena air yang bukan organ-organ yang dibasuh dalam wudhu, karena bagian-bagian wudhu telah disucikan oleh air dari hadats dan najis semuanya. Itu bukan berarti sebagai pembatalan ijtihad dengan ijtihad, karena kami tidak menetapkan gugurnya kesuciannya yang pertama tidak pula shalatnya dengan wudhunya itu. Kami hanya menyuruhnya untuk membasuh apa yang dia duga kuat kenajisannya. Seperti kami menyuruhnya agar menjauhi sisa air pertama dan kami menetapkan bahwa air itu menjadi najis, dan ini tidak berarti menggugurkan ijtihad dengan ijtihad."

Yang dikatakan oleh penulis *Asy-Syamil* terkait dengan bagian tubuh yang dibasuh saat wudhu cukup baginya hanya dengan meratakan air sekali saja untuk menghilangkan hadats dan najis. Ini juga merupakan makna yang

jelas dari perkataan Al Ghazali.

Ar-Rafi'i berkata, "Bagian-bagian itu harus dibasuh dua kali, sekali untuk menghilangkan hadats, dan sekali lagi untuk menghilangkan najis."

Yang dipaparkan oleh Ar-Rafi'i ini berbeda dengan pernyataan para penganut madzhab dalam pemaparan madzhab Ibnu Suraij sebagaimana yang telah kami sampaikan dari penulis *Asy-Syamil* dan Al Ghazali. Sebelum ini telah kami sampaikan bahwa bagian tubuh yang kami yakini kenajisannya, cukup dibasuh sekali saja untuk menghilangkan hadats dan najis berdasarkan pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat. Maka, di sini lebih layak jika kenajisannya tidak meyakinkan. Kesimpulannya, perkataan Ibnu Suraij di sini sangat lemah. *Wallahu a'lam.*

Tidak wajib mengqadha shalat pertama dan kedua berdasarkan pendapat Ibnu Suraij. Sedangkan jika kami mengatakan seperti yang ditetapkan dalam madzhab ini, maka dia tidak boleh menggunakan air kedua dan bukan sisa yang pertama, tapi dia bertayamum dan mengerjakan shalat. Terkait dengan kewajiban mengulangi shalat yang dikerjakannya dengan tayamum, dari ketiga pendapat yang telah dipaparkan penulis, yang paling *shahih* adalah pendapat ketiga. Yaitu jika air pertama masih ada sisa, maka dia harus mengulangi, tapi jika tidak ada sisa maka dia tidak perlu mengulangi. Yang dimaksud dengan air sisa ini adalah yang wajib digunakan untuk bersuci secukupnya atau tidak mencukupinya.

Kami katakan, "Dia wajib menggunakannya, dan ini adalah pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat seperti yang akan dipaparkan dalam bahasan tentang tayamum, *Insya Allah.*"

Bagiamana jika air sisa itu tidak mencukupi untuk bersuci? Kami berpendapat, dia tidak wajib menggunakannya, karena ia seperti tidak ada. Pendapat ini ditegaskan oleh Imam Al Haramain dan lainnya. Para penganut madzhab ini menanggapi kalangan lain bahwa dia tidak boleh menggunakan air tersebut, dengan berkata, "Dia mampu menggugurkan pengulangan dengan menumpahkan keduanya. Dia dianggap lalai lantaran tidak meninggalkan penumpahan itu. Perbedaan pendapat ini hanya terkait kewajiban mengulangi shalat kedua yang dikerjakannya dengan tayamum. Sedangkan shalat yang

pertama, dia tidak wajib mengulanginya, tanpa ada perbedaan pendapat, baik itu kami mengacu pada pendapat yang ditetapkan madzhab ini maupun mengacu pada pendapat Ibnu Suraij. Hal ini telah disepakati oleh penganut madzhab kami kecuali Ad-Darimi. Sebab, dia tidak sependapat dengan mereka dan mengatakan terkait kewajiban mengulangi dua shalat tersebut, terdapat tiga pendapat:

1. Wajib mengulangi kedua shalat itu semuanya.
2. Hanya wajib mengulangi shalat pertama saja.
3. Wajib mengulangi yang kedua saja. Pendapat Ad-Darimi yang berseberangan dengan pendapat mereka dan hanya dia sendiri yang tidak sependapat dengan para penganut madzhab. Pendapatnya ini lemah atau tidak benar. Aku menduga hal ini tidak jelas baginya. Tapi bagaimana pun itu merupakan kesalahan yang tidak perlu diperhatikan. Kami memaparkan hal seperti ini tidak lain hanya untuk menjelaskan kerancuannya agar tidak ada yang terkecoh. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Jika orang yang mengalami perubahan ijtihad menginginkan agar dia tidak diharuskan mengulangi shalat —tanpa ada perbedaan pendapat—, maka dia dapat menumpahkan air kedua dan sisa pertama lantas bertayamum dan mengerjakan shalat dan dia tentu tidak perlu mengulang. Karena dia dimaklumi terkait penumpahan air, bukan seperti orang yang menumpahkan air karena kebodohan.

Imam Al Haramain berkata, "Seandainya dia menuangkan salah satu dari keduanya ke dalam yang lain, maka ini seperti penumpahan lantas dia bertayamum dan mengerjakan shalat tanpa perlu mengulangi shalat."

Dia juga berkata, "Seandainya dia menumpahkan air kedua dan membiarkan sisa pertama, dia bertayamum dan mengerjakan shalat tanpa perlu mengulangi shalat. Karena dia tidak memiliki air yang diyakini kesuciannya tidak pula diduga kuat kesuciannya. Jika dia menumpahkan sisa pertama dan meninggalkan air kedua, maka tentang pengulangan shalat terdapat dua

pendapat yang telah dipaparkan dalam kitab. Perbedaan antara masalah ini dengan masalah jika antara dia dengan air terhalangi oleh binatang buas dan semacamnya, yakni secara tegas dia tidak perlu mengulangi shalat. Namun ada perbedaan di sini yaitu bahwa dalam masalah binatang buas halangannya meyakinkan dan tidak ada cara lain, sementara di sini dia sebagai orang yang lalai lantaran meninggalkan penumpahan air. *Wallahu a'lam.*"

Kedua: Abu Ath-Thayyib bin Salamah —ini adalah bahasan pertama dalam *Al Muhadzdzab*— bernama Muhammad bin Al Mufadhdhal bin Salamah bin Ashim Al Baghdadi, salah seorang tokoh terkemuka penganut madzhab kami. Dia mendalami fikih pada Ibnu Suraij. Dia memiliki banyak karya tulis. Dia wafat pada bulan Muharram tahun 308 H.

12. Asy-Syirazi berkata, "Jika antara dua air sementara dia memiliki air ketiga yang diyakini kesuciannya tidak jelas bagi seseorang, maka dalam hal ini ada dua pendapat:

a. Dia tidak berijtihad, karena dia hanya memiliki satu pilihan yaitu menunaikan kewajiban dengan yakin, maka dia tidak perlu melaksanakan dengan ijtihad, seperti penduduk Makkah terkait arah kiblat.

b. Dia berijtihad, karena dia boleh menunaikan kewajiban dengan air yang suci sebagaimana yang tampak jelas meskipun mampu menggunakan yang suci dengan yakin. Bukankah Anda tahu bahwa dia boleh meninggalkan air hujan yang turun dari langit dan meyakini kesuciannya serta berwudhu dengan air yang kemungkinan bernajis?

Penjelasan:

Kedua pendapat ini masyhur. Penulis *Al Hawi* berkata, "Kedua pendapat tersebut disampaikan oleh Abu Ishak Al Marwazi dalam penjelasannya. Yang paling *shahih* dari keduanya menurut mayoritas penganut madzhab kami dalam dua riwayat madzhab adalah, dibolehkan berijtihad."

Ini adalah pendapat Ibnu Suraij dan mayoritas penganut madzhab kami

terdahulu yang berkecimpung dalam masalah perbedaan pendapat. Pendapat yang lain adalah pendapat yang dipilih Abu Ishak Al Marwazi dan diperkuat oleh penulis *Al Mustazhhiri*, dia berkata, "Yaitu pendapat yang dipilih oleh penulis *Asy-Syamil* namun dia tidak menguatkan satu pun dari dua pendapat dalam *Asy-Syamil.*"

Barangkali dia mendengarnya darinya atau melihatnya di kitab yang lain karyanya. Pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang dinyatakan *shahih* oleh mayoritas ulama yaitu dibolehkan melakukan ijtihad. Mereka sepakat bahwa jika kami membolehkan ijtihad, maka dia dianjurkan untuk meninggalkannya dan menggunakan air yang suci dengan yakin, sebagai bentuk sikap kehati-hatian.

Para penganut madzhab ini menyanggah kalangan yang melarang ijtihad dengan mengacu pada qiyas dengan kiblat:

a. Inilah pendapat yang paling bagus, bahwa kiblat di satu arah, maka jika dia mampu menentukan arah kiblat, maka pencariannya di arah yang lain merupakan kesia-siaan. Hal ini berbeda dengan air yang suci, ia berada di banyak arah.

b. Keyakinan dalam masalah kiblat tercapai di tempat melakukan ijtihad, berbeda dengan air.

c. Larangan melakukan ijtihad dalam masalah kiblat dalam masalah yang diasumsikan, tidak menimbulkan kesulitan, berbeda dengan air dan pakaian.

d. Pendapat yang disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Muhammad dalam *Al Furuq* terkait dengan sebagian penganut madzhab ini, bahwa air adalah harta yang bernilai ekonomis dan bila diabaikan berarti penghamburan terhadap nilai ekonomisnya, padahal dimungkinkan manfaat ekonomisnya tidak sirna lantaran adanya harta yang lain. Namun hal ini berbeda dengan masalah kiblat.

Para penganut madzhab ini berdalil terkait dengan penguatan pendapat madzhab di samping yang telah dipaparkan sebelumnya, bahwa salah seorang sahabat pernah mendengar hadits dari Nabi Muhammad SAW melalui sahabat

yang lain lantas mengamalkannya. Yang ditangkap oleh sahabat tersebut hanyalah dugaan kuat dan dia tidak harus mendatangi Nabi SAW untuk mendengarkan langsung dari beliau. Dengan demikian yang didapatkannya adalah pengetahuan yang pasti. Pihak yang melarang ijtihad dari ketentuan Asy-Syafi'i berdalil dengan perkataannya dalam *Al Mukhtashar,* "Jika dia berada dalam perjalanan dan membawa air dua bejana, dia mesti meyakini bahwa salah satu dari keduanya suci, sementara yang lain najis."

Para ulama berkata, "Dia menetapkan perjalanan sebagai syarat untuk ijtihad lantaran dia tidak memiliki air yang lain."

Menanggapi pernyataan ini, mayoritas ulama menjawab bahwa perjalanan bukan syarat wajib melakukan ijtihad bukan pula pembolehannya. *Wallahu a'lam.*

Ungkapan penulis, "Karena dia hanya memiliki satu pilihan yaitu menunaikan kewajiban dengan yakin, maka dia tidak perlu melaksanakan dengan ijtihad, seperti penduduk Makkah terkait arah kiblat." Yang dia maksud dengan penduduk Makkah adalah, orang yang berada di Makkah yang antara dia dengan Ka'bah tidak ada penghalang, baik penghalang yang sudah ada maupun baru muncul. Sedangkan orang yang berada di Makkah dan antara dia dengan Ka'bah terdapat penghalang yang sudah ada sejak semula seperti gunung, maka dia berijtihad. Dalam masalah ini, tidak ada perbedaan pendapat.

Demikian pula hal itu berlaku pada orang yang antara dia dengan Ka'bah terdapat penghalang yang baru muncul, seperti bangunan, berdasarkan pendapat yang *shahih.* Seperti itulah yang ditegaskan oleh penulis dan para penganut madzhabnya dalam bab menghadap kiblat.

Ungkapan penulis, "Bukankah Anda tahu bahwa dia boleh meninggalkan air hujan yang turun dari langit dan meyakini kesuciannya serta berwudhu dengan air yang kemungkinan bernajis?" maksudnya adalah, jika dia mengalami kondisi hujan dan menyaksikan air yang turun dari langit dan tidak mengenai najis, maka dia dapat memastikan kesuciannya. Meskipun demikian dia boleh meninggalkannya dan berwudhu dengan air yang berada di dalam bejana yang jumlahnya sedikit yang tidak diketahuinya sebelum itu

barangkali pernah dijilat anjing atau najis lainnya. Demikian pula jika dia berada di sungai dan tempat keberadaan air lainnya dengan jumlah yang melimpah, dia boleh berwudhu dengan air dari bejana yang dimungkinkan mengandung najis. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Para penganut madzhab kami mengatakan, dari dua pendapat ini timbul beberapa masalah yang dapat dirangkum dalam ungkapan, apakah dia boleh berijtihad padahal dia mampu untuk melakukan tindakan yang meyakinkan? Masalah lainnya adalah jika di antara dua air *musta'mal* dan mutlak tidak ada kejelasan. Ini adalah masalah yang dipaparkan oleh penulis selanjutnya.

1. Jika kami mengatakan, dia harus menerapkan yang menurutnya meyakinkan. Oleh karena itu, dia berwudhu dengan keduanya, dan jika tidak yakin maka dia hendaknya berijtihad.
2. Terdapat ketidakjelasan pada kedua pakaian namun dia memiliki pakaian ketiga yang suci secara meyakinkan, atau dia membawa air yang dapat digunakannya untuk mencuci salah satu dari keduanya, jika kami mewajibkan kondisi pakaian yang meyakinkan, maka dia tidak perlu berijtihad, tapi dia mengerjakan shalat dengan pakaian ketiganya, atau mencuci. Jika kami tidak mewajibkan pakaian yang meyakinkan, maka dia dapat berijtihad.
3. Dia membawa dua bekal yang masing-masingnya 1 *qullah*, dan salah satu dari keduanya najis, namun dia tidak dapat membedakannya. Jika kami mewajibkan pakaian yang meyakinkan, dia harus mencampur keduanya. Jika tidak maka dia dapat berijtihad.
4. Dia tidak dapat membedakan antara susu yang suci dengan susu yang bernajis namun dia memiliki susu ketiga dari jenis itu yang diyakini kesuciannya.

Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, dan Abu Ali Al Bandaniji terkait dibolehkannya berijtihad berkata, "Kedua pendapat ini dinyatakan oleh Al Mutawalli, bahwa barangkali yang dimaksud oleh Asy-

Syaikh Abu Hamid adalah jika dia terpaksa hendak meminum susu hingga diwajibkan baginya mencari tahu susu yang suci seperti halnya masalah air, maka dia harus mencari yang suci untuk bersuci. Jika dalam kondisi tidak terpaksa, maka dia tidak dilarang melakukan ijtihad. Dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat. Karena dia tidak dibebani kewajiban hingga menghalanginya untuk berijtihad berdasarkan salah satu dari dua pendapat, dan karena dia mampu mengetahui yang meyakinkan. Tujuannya di sini adalah mempertimbangkan nilai ekonomis pada barang."

Ini adalah perkataan Al Mutawalli dan penulis *Asy-Syamil* menyampaikan hal yang sama. Namun dia tidak sependapat dengan Asy-Syaikh Abu Hamid, sebab yang *shahih* adalah boleh berijtihad pada keduanya secara mutlak tanpa ada perbedaan pendapat. *Wallahu a'lam.*

13. Asy-Syirazi berkata: Jika dia tidak dapat membedakan antara air mutlak dengan air *musta'mal*, dalam hal ini terdapat dua pendapat:

a. Dia tidak perlu berijtihad, karena dia mampu menunaikan kewajiban dengan keyakinan, yaitu berwudhu dengan yang mana pun dari keduanya.

b. Dia perlu berijtihad, karena dia boleh menunaikan kewajiban dengan air yang suci meskipun dia mampu dengan keyakinan.

Penjelasan:

Kedua pendapat ini didasarkan pada dua pendapat sebelumnya dalam masalah ini seperti yang telah kami jelaskan.

1. Pendapat yang *shahih* dari keduanya adalah dibolehkan berijtihad dan berwudhu dengan air yang dia duga kuat, bahwa air itu adalah air mutlak.

2. Dia tidak boleh berijtihad, tapi dia harus mengacu pada yang meyakinkan yaitu berwudhu dengan masing-masing satu kali. Dengan demikian, jika dia hendak beristinja atau mencuci najis lainnya, maka dia mencucinya dengan salah satu dari keduanya kemudian dengan yang lain. Jika dia berwudhu dengan keduanya, maka dia tidak pasti dalam niatnya terkait kesuciannya, tetapi dia dimaklumi dalam hal ini karena

darurat. Seperti orang yang lupa salah satu dari shalat lima waktu. *Wallahu a'lam.*

14. Asy-Syirazi berkata, "Jika dia sulit membedakan antara air mutlak dengan air bunga, maka dia tidak perlu berijtihad, tapi berwudhu dengan masing-masing dari keduanya. Jika yang sulit dibedakan adalah antara air bunga dengan kencing yang tidak berbau lagi, maka dia tidak perlu berijtihad, tapi menumpahkan keduanya dan bertayamum. Karena air bunga dan kencing tidak ada hukum dasar padanya terkait penyucian hingga dapat dijadikan acuan berijtihad."

Penjelasan:

Yang disampaikannya dalam dua masalah ini adalah madzhab *shahih* yang ditegaskan oleh ulama Irak dalam kitab-kitab mereka yang masyhur. Menurut ulama Khurasan, hal itu *shahih*. Mereka menyampaikan satu pendapat bahwa dibolehkan berijtihad dalam kedua masalah tersebut. Hal ini juga disampaikan oleh penulis dalam kitabnya *Al Khilaf.*

Al Baghawi dan seluruh ulama Khurasan berkata, "Berdasarkan pendapat ini, maka harus ada tanda yang tampak. Dalam hal ini tidak ada yang dapat dikaitkan dengan pendapat terdahulu terkait status kedua air bahwa hal itu cukup ditentukan oleh seseorang dengan memiliki dugaan yang kuat tanpa tanda."

Ulama Khurasan berkata, "Ada beberapa masalah seperti masalah ini, di antaranya; jika sulit dibedakan antara susu sapi dengan susu keledai, dan kami mengacu pada madzhab ini bahwa ia najis, atau sulit dibedakan antara cuka dan khamer, atau domba yang disembelih oleh seorang muslim dengan domba yang disembelih oleh seorang Majusi, atau daging bangkai dan daging sembelihan. Menurut madzhab ini, dilarang berijtihad terkait semua kasus ini."

Pendapat ini juga ditegaskan oleh ulama Irak. Ulama Khurasan berpendapat dia boleh berijtihad, namun ini adalah pendapat yang lemah.

Seandainya dua ekor domba yang disembelih itu sulit dibedakan lantaran salah satu dari keduanya mati diracun, maka boleh berijtihad terkait keduanya.

Dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat. Seperti dua air dan dua makanan, karena keduanya dibolehkan namun muncul penghambat pada salah satu dari keduanya. Pendapat ini disampaikan oleh Al Qadhi Husain, dan ini cukup jelas. *Wallahu a'lam.*

15. Asy-Syirazi berkata, "Jika dia sulit membedakan antara makanan yang suci dengan makanan yang najis, maka dia berijtihad pada keduanya. Karena, hukum dasar keduanya dibolehkan, maka keduanya seperti dua air."

Penjelasan:

Yang disampaikan penulis terkait ijtihad dalam hal makanan ini telah disepakati, baik kedua makanan satu jenis seperti dua susu, dua sirup, dua minyak, dua madu, dua mentega, dua sari buah, dua adonan, dan semacamnya, maupun dua jenis seperti cuka dan susu, sirup dan minyak, nasi dan roti, dan semacamnya. Demikian pula dengan makanan dan pakaian atau tanah, tanah dan tanah, atau tanah dan pakaian, dan semacamnya. Semua ini boleh dilakukan ijtihad tanpa perbedaan pendapat. Hanya saja Asy-Syaikh Abu Hamid dan Ad-Darimi menyampaikan satu pendapat dari Az-Zubairi bahwa dia berkata, "Tidak boleh berijtihad pada dua jenis yang berbeda."

Abu Hamid berkata, "Ini tidak dapat dijadikan acuan sama sekali. Seandainya dua makanan sulit dibedakan dan ada makanan ketiga yang diyakini kesuciannya, maka madzhab ini membolehkan ijtihad. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat yang telah dipaparkan sebelum ini. *Wallahu a'lam.*"

16. Asy-Syirazi berkata, "Jika air suci dengan air najis sulit dibedakan oleh orang buta, dalam hal ini terdapat dua pendapat:

a. Dalam *Harmalah* disebutkan, 'Dia tidak perlu memilih mana yang lebih pantas, karena dia memiliki beberapa tanda yang berkaitan dengan pengindraan, seperti penciuman'.

b. Dalam *Al Umm* disebutkan, 'Dia perlu memilih mana yang lebih pantas,

karena[149] orang buta memiliki cara tersendiri untuk mengetahuinya melalui pendengaran dan penciuman, maka dia dapat berijtihad sebagaimana halnya dia berijtihad terkait waktu shalat'.

Jika kami mengatakan, dia berijtihad namun dia tidak memiliki indikasi untuk mengetahui secara dominan, dalam hal ini terdapat dua pendapat:

a.[150] Tidak boleh bertaklid (mengikuti tanpa mengetahui hukum dan dalil), karena orang yang boleh melakukan ijtihad terkait sesuatu, maka dalam hal itu dia tidak boleh bertaklid kepada orang lain, seperti orang yang dapat melihat.

b.[151] Dia boleh bertaklid. Ini adalah makna yang jelas pada pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, karena tanda-tandanya berkaitan dengan penglihatan dan lainnya. Jika dia tidak memiliki dugaan yang kuat, ini menunjukkan bahwa tandanya berkaitan dengan penglihatan. Dengan demikian orang buta dapat menghadap ke arah kiblat.

Penjelasan:

Mereka sepakat bahwa orang buta berijtihad terkait waktu-waktu shalat namun tidak beritjihad terkait arah kiblat. sedangkan terkait bejana, terdapat dua pendapat. Yang *shahih* dari keduanya menurut para penganut madzhab ini bahwa dia boleh berijtihad. Pendapat ini juga ditegaskan oleh sejumlah kalangan. Di antaranya adalah Al Faurani, Al Mawardi, Al Mahamili dalam *Al Muqni'*, Al Ghazali dalam *Al Wajiz*, dan lainnya.

Dalam *At-Ta'liq*, Asy-Syaikh Abu Hamid berkata, "Para penganut madzhab kami berkata, 'Orang yang dapat melihat dan orang buta sama saja terkait bejana'. Dia tidak menyatakan ada perbedaan pendapat dalam hal ini."

Abu Al Abbas Al Jurjani tidak sependapat dengan para penganut

---

[149] Semua yang berada dalam kurung tidak terdapat dalam ش, ق, dan ط (ط).

[150] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Salah satunya di antara para penganut madzhab kami mengatakan." (ط)

[151] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Di antara mereka ada yang mengatakan, dia boleh bertaklid."

madzhab ini dan menegaskan dalam dua kitabnya *At-Tahrir* dan *Al Bulghah,* bahwa dia tidak boleh berijtihad. Pendapat ini menyimpang dan tidak dapat dijadikan acuan. Aku sengaja menjelaskannya agar tidak mengecoh.

Jika kami mengatakan, dia boleh berijtihad, dan begitu dia beriijtihad tidak ada satu pun yang meyakinkannya, maka dalam hal ini ada dua pendapat. Penulis menyebutkan dalil keduanya dan yang paling *shahih* adalah dia boleh bertaklid. Ini cukup jelas dalam *Al Umm.* Pendapat kedua mengatakan dia tidak boleh bertaklid. Jika kami mengatakan, dia tidak boleh bertaklid, atau kami mengatakan bertaklid, namun dia tidak menemukan orang yang dijadikannya untuk bertaklid, atau menemukan orang yang dapat melihat dan bertaklid kepadanya namun orang yang dapat melihat ini mengalami kebingungan juga.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Asy-Syafi'i berkata, 'Dia tidak boleh bertayamum, tetapi dia memperkirakan air dengan kadar terbanyak yang didapatkannya dan berwudhu lantas mengerjakan shalat, namun dia tidak menyebutkan tentang pengulangan'."

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Menurutku, wajib mengulangi, karena kesucian air tidak dapat dipastikan dengan tanda baginya."

Asy-Syaikh Abu Hamid berkata, "Dia bertayamum dan mengerjakan shalat serta mengulang, karena dia tidak mengetahui kesucian air tidak pula menduga kuat."

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Perkataan Al Qadhi sesuai dengan ketetapan Asy-Syafi'i dan perkataan Asy-Syaikh Abu Hamid lebih tepat. Jika dikatakan hukum dasarnya suci, maka jawabannya, meyakini kenajisan pada salah satu dari keduanya mencegah pengamalan terhadap hukum dasar dengan dalil kewajiban berijtihad."

Ini adalah perkataan Ibnu Ash-Shabbagh. Perkataan Asy-Syaikh Abu Hamid adalah yang *shahih* dan sesuai dengan kaidah madzhab ini serta Ushul. Ketetapan Asy-Syafi'i menakwilkan pada orang yang menduga kuat kesuciannya dengan tanda atau lainnya. *Wallahu a'lam.*

17. Asy-Syirazi berkata, "Jika itu tidak jelas bagi dua orang dan ijtihad salah seorang dari keduanya menetapkan kesucian salah satu dari keduanya, sementara ijtihad yang lain menetapkan kesucian yang lain, maka masing-masing dari keduanya berwudhu dengan air yang ditetapkan sesuai dengan ijtihadnya. Salah satu dari keduanya tidak boleh bermakmum pada yang lain, karena dia meyakini shalat imamnya tidak sah."

Penjelasan:

Yang dipaparkan penulis ini telah disepakati. Hanya saja para penganut madzhab kami menyampaikan dari Abu Tsaur bahwa dia membolehkan salah satu dari keduanya bermakmum kepada yang lain. Tentunya, tidak diragukan kelemahan pendapatnya ini, sebab shalat makmum pada saat itu tentu tidak sah, bisa lantaran tidak adanya kesucian imamnya di samping dia mengetahui keadaannya. Masalah yang sama dengan hal ini adalah jika ijtihad dua orang berbeda tentang arah kiblat, atau dari salah satu dari keduanya keluar hadats namun keduanya saling memungkirinya, maka pada setiap kasus ini shalat masing-masing dari keduanya sah dengan mempertimbangkan keyakinannya, namun bermakmum kepada yang lain tidak sah. *Wallahu a'lam.*

18. Asy-Syirazi berkata, "Jika terdapat banyak bejana dan orang-orang yang berijtihad pun banyak, lantas ijtihad masing-masing dari mereka menetapkan kesucian satu bejana dan berwudhu dengannya, lantas salah seorang dari mereka maju sebagai imam shalat Shubuh mereka, lantas yang lain maju sebagai imam shalat Zhuhur mereka, sedangkan yang lain lagi maju sebagai imam shalat Ashar mereka, maka shalat setiap orang yang mengerjakan shalat di belakang imam yang dimungkinkan dia suci sah. Namun shalat orang yang mengerjakan shalat di belakang imam yang diyakininya najis tidak sah."

Penjelasan:

Masalah ini banyak terdapat dalam bagian pembahasan yang diperselisihkan hukum dasarnya. Penulis menyampaikannya dengan sangat

ringkas. Maka dari itu, kami memaparkan gambaran di samping mensinyalir kaidah madzhabnya kemudian cabang-cabangnya *insya Allah*.

Gambarannya adalah, ada 3 bejana; 2 bejana suci dan 1 najis, lantas semuanya sulit dibedakan. Setelah itu ada 3 orang berijtihad padanya dan ijtihad masing-masing menetapkan kesucian satu bejana lantas dia memakainya. Kemudian salah seorang dari mereka mengerjakan shalat Shubuh dengan kedua sahabatnya. Setelah itu yang lain mengerjakan shalat Zhuhur dengan kedua sahabatnya. Lalu yang lainnya lagi mengerjakan shalat Ashar. Dengan demikian mereka semua mengerjakan shalat dengan keadaan bersuci seperti itu. Dalam masalah ini terdapat tiga pendapat yang disampaikan oleh para penganut madzhab kami di Khurasan:

1. Pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat Ibnu Al Haddad dan pendapat ini pula yang ditegaskan oleh penulis serta seluruh ulama Irak dan Al Mutawalli dari ulama Khurasan, bahwa shalat masing-masing dari mereka sah pada saat dia menjadi imam dan bermakmum yang pertama, sementara bermakmum yang kedua tidak sah.

2. Shalat masing-masing yang dikerjakannya sebagai imam saja yang dianggap sah, dan sama sekali tidak sah bila bermakmum. Ini adalah pendapat Abu Al Abbas bin Al Qash penulis *At-Talkhish*, karena orang yang bermakmum meyakini bahwa salah satu dari kedua imamnya berhadats, maka dia meragukan kelayakan masing-masing dari keduanya terkait keimamannya.

   Kasusnya mirip dengan kasus *al khuntsa* (yang memiliki dua kelamin). Namun qiyas dengan *al khuntsa* ini lemah. Perbedaannya adalah bahwa pemilik bejana yang menjadi imam menduga kuat kelayakannya sebagai imam dengan ijtihadnya, berbeda dengan *al khuntsa*, sebab dia tidak diduga kuat kelayakan dirinya untuk menjadi imam bagi kaum laki-laki. Yang serupa dengan pemilik bejana adalah bila *al khuntsa* diduga kuat sebagai laki-laki dengan adanya tanda seperti kencing dan lainnya, atau kecenderungannya kepada wanita. Dengan demikian makmum laki-laki kepadanya dapat dipastikan sah.

3. Pendapat Abu Ishak Al Marwazi, bahwa shalat masing-masing yang

dilakukannya sebagai imam sah dan saat dia menjadi makmum pertama juga sah jika dia mencukupkan diri sebatas itu. Jika dia bermakmum setelah itu kepada yang lain, maka salah satu dari dua shalatnya tidak sah di belakang mereka berdua dan tidak dapat ditentukan salah satu dari keduanya. Oleh karena itu, dia harus mengulangi keduanya, seperti orang yang lupa satu dari dua shalat.

Ibnu Al Qashsh dan Al Marwazi menyepakati kewajiban mengulangi kedua shalat itu jika dia menjadi makmum kepada keduanya. Namun keduanya berbeda pendapat jika orang itu hanya bermakmum sekali. Ibnu Al Qashsh mewajibkan pengulangan sementara Al Marwazi tidak mewajibkannya. Ibnu Al Haddad dan Al Marwazi menyepakati keabsahan bermakmum jika hanya sekali saja. Mereka berdua juga tidak sependapat bila orang itu bermakmum untuk yang kedua kali.

Ibnu Al Haddad berkata, "Yang kedua dapat dipastikan tidak sah."

Al Marwazi berkata, "Dia wajib mengulangi keduanya."

Berdasarkan semua pendapat tersebut, shalat masing-masing saat menjadi imam sah, tanpa ada perbedaan pendapat. Akan tetapi penulis *Al Bayan* tidak sependapat dan menyampaikan pendapat lain bahwa shalat imam shalat Ashar dalam contoh tersebut tidak sah bagi dirinya. Karena begitu dia mengerjakan dua shalat Shubuh dan Zhuhur di belakang kedua imam itu, maka dia seakan-akan mengakui bahwa keduanya suci. Oleh karena itu, dapat dipastikan dialah yang bernajis (pada saat shalat Ashar).

Ini adalah pendapat yang aneh, dan lebih aneh lagi orang yang mengatakan ini dan bagaimana dia dapat mengatakan ini? Sebab, jika dia meyakini dirinya najis, maka semua shalatnya sama (tidak sah). Pendapat ini jelas salah. Aku sengaja menyebutkan contoh seperti itu untuk menjelaskan kekeliruannya agar tidak terkecoh, di samping itu tidak ada lagi bahasan tambahan padanya. Sedangkan yang aku sebutkan berikut ini adalah pendapat yang didasarkan pada pendapat madzhab.

Para penganut madzhab kami berkata, "Jika ada sejumlah bejana yang sulit dibedakan. Yang suci hanya satu sementara bejana-bejana lainnya najis, maka shalat setiap imam sah pada saat dia menjadi imam, sedangkan semua

shalatnya saat menjadi makmum tidak sah."

Ini berbeda dengan pendapat Abu Tsaur sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya. Jika yang suci dua dan yang najis dua serta masing-masing mengerjakan shalat sekali, maka shalat imam-imam (saat masing-masing menjadi imam) sah. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Sedangkan saat menjadi makmum, ada beberapa pendapat dalam hal ini. Menurut pendapat Ibnu Al Haddad yaitu pendapat yang paling *shahih*, shalat shubuh sah bagi semuanya, dan shalat Zhuhur sah bagi imam keduanya dan imam Shubuh, namun tidak sah bagi selebihnya. Shalat Ashar dan Maghrib sah bagi imam keduanya, tidak sah bagi makmum.

Menurut pendapat Ibnu Al Qashsh, tidak ada yang sah kecuali bagi yang menjadi imam di dalamnya. Menurut pendapat Al Marwazi, bermakmum kepada orang pertama sah jika hanya sekali itu saja, tapi jika bermakmum yang kedua kali maka tidak sah seluruh shalat yang dikerjakannya sebagai makmum. Seandainya yang suci tiga bejana sementara yang najis satu, dan mereka mengerjakan shalat sebagaimana yang telah kami paparkan, maka shalat Shubuh dan Zhuhur sah bagi semuanya, sedangkan shalat Ashar sah bagi selain imam Maghrib. Sedangkan Maghrib tidak sah bagi selain imamnya. Ini adalah pendapat Ibnu Al Haddad.

Menurut pendapat Ibnu Al Qashsh juga, saat menjadi makmum tidak sah secara mutlak. Al Marwazi menyatakan hal itu sah pada saat menjadi makmum dua kali jika cukup pada dua kali saja, namun jika tidak maka semua shalat yang dikerjakan sebagai makmum tidak sah.

Jika jumlah bejana lima, yang suci satu dan selebihnya najis, maka tidak ada yang sah kecuali shalat yang dikerjakan sebagai imam. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Jika yang suci dua, maka yang sah adalah shalat Shubuh bagi semuanya, Zhuhur bagi imamnya dan imam Shubuh, sementara bagi selebihnya tidak sah, sedangkan Ashar dan Maghrib serta Isya tidak sah kecuali bagi imamnya. Jika yang suci tiga bejana, maka yang sah adalah shalat Shubuh dan Zhuhur bagi semuanya, shalat Ashar bagi imamnya dan imam Shubuh dan Zhuhur saja, sedangkan Maghrib dan Isya tidak sah kecuali bagi imamnya.

Jika yang suci empat bejana, maka semua shalat sah kecuali Maghrib bagi imam Isya, jika tidak maka Isya yang tidak sah bagi selain imamnya. Yang kami paparkan terkait lima bejana ini adalah madzhab Ibnu Al Haddad, dan tentu ada bahasan tambahan kalangan lainnya.

Seandainya jumlah bejana banyak dan yang berijtihad pun banyak, maka penetapan hukum mereka dan penjabaran masalah-masalah mereka tidak sesederhana yang telah kami paparkan. Yang dijadikan acuan menurut pendapat Ibnu Al Haddad adalah shalat sah bagi masing-masing selama dia menjadi imam dan hanya yang pertama bagi yang menjadi makmum. Demikian seterusnya sesuai dengan jumlah sisa yang suci.

Para penganut madzhab kami berkata, "Jika dua orang duduk lantas terdengar dari keduanya suara hadats (kentut), namun keduanya saling memungkiri, maka ini seperti masalah dua bejana. Yaitu, shalat masing-masing sah pada lahirnya, dan tidak sah bila dia menjadi makmum bagi sahabatnya. Jika jumlah mereka tiga orang dan terdengar di antara mereka suara hadats yang saling dipungkiri oleh mereka, maka ini seperti masalah tiga bejana dan dalam hal ini terdapat beberapa pendapat."

Menurut Ibnu Al Qashsh, tidak sah bila sebagai makmum. Menurut Ibnu Al Haddad bermakmum sah untuk yang pertama. Al Marwazi menyatakan sah terkait bermakmum yang pertama jika mencukupkan diri padanya, jika tidak maka dia harus mengulangi keduanya. Jika jumlah mereka empat orang atau lima orang, maka masalahnya sebagaimana yang telah dipaparkan sebelum ini terkait bejana-bejana, tidak ada bedanya sama sekali. Inilah madzhab yang *shahih* dan masyhur serta inilah yang ditegaskan oleh mayoritas ulama.

Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini serta Al Mutawalli menyampaikan satu pandangan, bahwa bermakmum di sini tidak sah. Karena jika dalam masalah bejana dianggap sah, maka sudah barang tentu cukup mudah berijtihad dalam masalah bejana, namun tidak demikian dengan orang-orang yang terkena hadats.

Imam Al Haramain berkata, "Bisa diasumsikan ada tambahan pada bejana yaitu bahwa jika lima orang berijtihad terkait lima bejana dan yang najis satu, lalu salah seorang dari mereka berijtihad untuk menetapkan kesucian

satu bejana, lantas dia berwudhu dengannya dan berijtihad pada sisanya, kemudian menetapkan najis dengan ijtihadnya, siapa yang menggunakan najis ini tidak boleh dijadikan imam oleh orang itu, namun sah bila dia bermakmum kepada selebihnya, tanpa ada perbedaan pendapat bagaimana pun juga. Maksudnya, tanpa ada pengulangan."

Dia juga berkata, "Ini tidak muncul dalam masalah hadats, sebab tidak ada ijtihad terkait hadats dan tidak ada indikasi yang dapat dijadikan acuan. Jika ada yang memberatkan diri dan mengasumsikan adanya tanda-tanda yang dapat diduga kuat, maka dengan demikian dua pembahasan tersebut memiliki kesamaan. *Wallahu a'lam.*"

Masalah:

Pertama: Asy-Syaikh Abu Hamid dan kedua sahabatnya Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Mahamili, Al Bandaniji, dan lainnya, menyebutkan bahwa ada masalah yang memiliki beberapa sub yang sama dengan masalah yang kita bahas ini. Banyak kalangan memaparkan masalah ini di akhir bahasan tentang tata cara wudhu. Aku telah melihat pemaparan masalah ini sebagai dasar yang ditetapkan oleh para ulama terkemuka serta sebagai sikap bersegera dalam mengerjakan kebaikan sebelum ajal menjemput dan petaka lainnya.

Kebiasaan Al Qadhi Husain adalah jika dia memaparkan satu masalah, maka dia menyertakan semua hal yang berkaitan dengannya dan semacamnya. Ini tentunya karakteristik yang sangat baik.

Para penganut madzhab kami berkata, "Jika seseorang bewudhu dari hadats untuk shalat Zhuhur dan mengerjakannya, kemudian berwudhu dari hadats untuk shalat Ashar dan mengerjakannya, lalu merasa yakin bahwa dia lupa mengusap kepala atau salah satu kewajiban bersuci pada salah satu dari dua kali dia bersuci serta dia tidak tahu secara pasti, maka dia harus mengulangi kedua shalatnya. Karena salah satu dari keduanya tidak sah sementara dia tidak mengetahuinya, maka dia seperti orang yang lupa satu shalat dari kedua shalatnya. Hal ini tidak diperselisihkan di antara para penganut madzhab kami."

Adapun bersuci didasarkan pada pembedaan wudhu. Jika kami mengacu pada pendapat yang *shahih* versi baru (pendapat Asy-Syafi'i) bahwa dalam pembedaan wudhu dibolehkan mengusap kepalanya kemudian membasuh kedua kakinya dan bersucinya selesai. Jika kami mengacu pada pendapat versi lama, bahwa pembedaan wudhu membatalkannya, maka dia harus mengulangi kembali wudhunya. Jika seseorang berwudhu dari hadats untuk shalat Zhuhur lantas dia mengerjakannya kemudian tiba waktu Ashar, dia memperbarui wudhu namun tidak berhadats dan mengerjakan shalat Ashar, lalu dia merasa yakin tidak mengusap kepala pada salah satu dari dua wudhunya dan tidak mengetahui wudhu yang mana, maka masalah ini didasarkan pada dua hukum dasar yang salah satunya adalah pembedaan wudhu dan yang lain memperbarui wudhu, apakah menghilangkan hadats? Dalam kedua masalah ini terdapat perbedaan pendapat. Kami akan memaparkan masalah yang berkaitan dengan bersuci kemudian yang terkait dengan shalat.

Adapun yang terkait dengan bersuci, jika kami mengatakan memperbarui wudhu menghilangkan hadats, maka dia sekarang bersuci dengan wudhu yang sah, bisa yang pertama dan bisa jadi yang kedua, dan bisa jadi sebagiannya dari yang pertama dan sebagiannya dari yang kedua. Karena jika dia meninggalkannya dari yang kedua maka yang pertama sah, dan jika tidak maka yang kedua.

Jika kami mengatakan, tidak boleh ada pembedaan. Karena jika kami membolehkannya, maka wajah dan dua tangan terbasuh dari wudhu yang pertama, sementara kepala dan kedua kaki dari yang kedua. Jika kami mengacu pada madzhab yang *shahih* bahwa memperbarui wudhu tidak menghilangkan hadats, maka ini didasarkan pada pembedaan. Jika kami mengatakan tidak boleh, maka dia berwudhu kembali. Jika kami mengatakan boleh, maka berdasarkan bahwa dia membedakan apakah membutuhkan niat lain bagi organ-organ yang lain?, maka dalam hal ini terdapat dua pandangan. Pendapat yang paling *shahih* adalah tidak membutuhkan niat lain, tapi cukup dengan niat terdahulu.

Jika kami berkata, "Dia membutuhkan niat baru, maka ini didasarkan bahwa pembedaan niat pada organ-organ wudhu apakah dibolehkan atau

tidak? Dalam hal ini ada dua pandangan, yang paling *shahih* dari keduanya adalah boleh. Jika kami mengatakan boleh, maka ini berdasarkan bahwa wudhunya dilakukan dengan mengusap kepala kemudian membasuh kedua kaki. Jika kami mengatakan cukup baginya niat sebelumnya berdasarkan bahwa orang yang meninggalkan bagian tertentu dari organnya pada basuhan pertama lantas terbasuh pada yang kedua, apakah hadatsnya hilang? Dalam hal ini terdapat dua pendapat dan yang paling *shahih* adalah yang menyatakan hadatsnya hilang.

Jika kami berkata, "Hadatsnya tidak hilang, maka dia seperti halnya jika kami mengatakan niat yang terdahulu tidak cukup baginya. Jika kami mengatakan hadatsnya hilang terkait masalah bagian yang tidak terbasuh, maka terkait memperbarui wudhu terdapat dua pandangan:

1. Ia seperti bagian yang tidak terkena basuhan.
2. Ditegaskan bahwa itu tidak menghilangkan hadats.

Pendapat-pendapat dan masalah-masalah yang mendasarinya ini akan dibahas dalam bab tata cara berwudhu dan bab niat wudhu dengan jelas dan pemaparan yang memadai.

Kesimpulan yang disarankan terkait perbedaan pendapat ini adalah, seseorang hendaknya tetap mengacu pada kondisi sucinya lantas mengusap kepalanya kemudian membasuh kedua kakinya berdasarkan pada pendapat yang kuat terkait seluruh masalah pokok ini. Ini adalah hukum bersuci. Namun jika itu adalah shalat, maka orang tersebut wajib mengulangi shalat Zhuhur, tanpa ada perbedaan pendapat di antara para penganut madzhab kami. Karena kami meragukan perlaksanaannya dengan kondisi suci, dan pada dasarnya ia tetap pada kondisinya. Jika shalat tersebut itu adalah shalat Ashar, maka hal itu didasarkan pada kondisi suci. Jika kami mengatakan kesuciannya sekarang sah, maka shalat Asharnya sah. Jika kami mengatakan dia harus bersuci kembali, atau tetap pada kondisi suci yang sebelumnya dengan mengusap kepala dan membasuh kedua kaki, maka dia harus mengulangi Shalat Ashar. Demikian yang dikatakan oleh para penganut madzhab ini dan mereka menyepakatinya.

Mungkin ada yang mengatakan, bagaimana mereka menetapkan

kewajiban mengulangi shalat Zhuhur sementara telah terjadi keraguan padanya setelah selesai darinya, padahal orang yang ragu telah meninggalkan sujud dari shalat setelah selesai darinya tidak perlu melakukan apa pun, bahkan shalatnya sah berdasarkan madzhab yang *shahih* dan ditegaskan oleh penulis serta seluruh ulama Irak, sebagaimana yang sudah lazim diketahui dalam bab sujud sahwi? Jawabannya adalah, masalah ini tidak seperti itu. Perbedaannya dipandang dari dua sisi:

1. Bersuci adalah syarat shalat, dan kami meragukan apakah dia telah melakukannya atau belum? Bila diasumsikan dia belum melakukannya, maka dia tidak boleh masuk dalam shalat. Kami juga meragukan apakah dia sudah masuk dalam shalat atau belum? Pada dasarnya, tidak masuk dalam shalat dan dasar ini tidak bertentangan dengan hal lain. Sedangkan masalah meninggalkan sujud, dapat ditetapkan bahwa dia telah masuk dalam shalat dan ragu setelah selesai dari shalat terkait apakah yang telah terjadi itu membatalkan atau tidak. Pada dasarnya tidak membatalkan dan yang tampak adalah shalatnya tetap sah.
2. Keraguan dalam hal meninggalkan sujud dan semacamnya terjadi secara umum maka hal ini dimaklumi. Namun hal ini berbeda dengan bersuci.

Inilah penjabaran masalah namun masalah ini disampaikan oleh sejumlah kalangan secara tidak lengkap. Yang paling bagus di antara mereka dalam memaparkannya adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kitabnya *At-Ta'liq*. Jika dia berwudhu dari hadats untuk shalat Shubuh lantas dia mengerjakannya kemudian memperbarui wudhu untuk Zhuhur lalu berwudhu dari hadats untuk shalat Ashar selanjutnya memperbarui wudhu untuk shalat Maghrib kemudian berwudhu dari hadats untuk shalat Isya kemudian menyadari bahwa dia telah meninggalkan satu kali usapan pada salah satu dari wudhu-wudhunya, maka dia wajib mengulangi setiap shalat yang dikerjakannya dengan bersuci dari hadats, tanpa ada perbedaan pendapat.

Terkait dengan shalat yang dikerjakannya setelah memperbarui wudhu, terdapat perbedaan sebagaimana telah dipaparkan terdahulu. Jika dia berwudhu dari hadats dan mengerjakan shalat Shubuh kemudian lupa bahwa dia berwudhu dan mengerjakan shalat lantas berwudhu untuk yang kedua

kali dan mengerjakan shalat lalu menyadari bahwa dia meninggalkan usapan pada salah satu dari dua wudhu dan sujud pada salah satu dari dua shalat namun dia tidak tahu letak keduanya, maka wudhunya sekarang sah, tanpa ada perbedaan pendapat. Selain itu, dia harus mengulangi shalatnya lantaran dimungkinkan dia meninggalkan usapan pada wudhu pertama dan sujud pada shalat kedua. Hal ini disampaikan oleh penulis *Al Uddah*, dan ini cukup jelas. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Di antara yang dipaparkan oleh Imam Al Haramain dan lainnya memiliki kaitan dengan masalah ini dan serupa dengannya. Penganut madzhab Asy-Syafi'i bermakmum kepada penganut madzhab Abu Hanifah dan sebaliknya. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat dan banyak terjadi. Kebanyakan kalangan memaparkannya dalam bab kriteria imam. Aku berpendapat bahwa pemaparannya sesuai dengan Al Imam dan untuk bersegera kepada kebaikan. Tetapi aku memaparkannya secara ringkas. Namun jika aku telah sampai di bab kriteria imam, maka aku memaparkannya lebih jauh, *insya Allah.*

Imam Al Haramain berkata, "Syaikhku memaparkan di sini terkait penganut madzhab Asy-Syafi'i bermakmum kepada penganut madzhab Abu Hanifah. Jika dia penganut madzhab Abu Hanifah berwudhu dan penganut madzhab Asy-Syafi'i bermakmum kepadanya, sementara penganut madzhab Abu Hanifah tidak meyakini kewajiban niat wudhu dan penganut madzhab Asy-Syafi'i meyakininya, dalam hal ini terdapat tiga pandangan:

1. Pandangan Al Ustadz Abu Ishak Al Isfarayini, bahwa bermakmumnya tidak sah, baik dia berniat maupun tidak berniat. Karena jika dia berniat maka dia berpandangan niat tidak wajib, maka ia seperti tidak ada, sehingga shalatnya tidak sah.
2. Pandangan Al Qaffal, bahwa sah meskipun tidak berniat. Karena masing-masing diperhitungkan sesuai dengan konsekuensi keyakinannya, dan perbedaan pendapat dalam hal-hal cabang adalah rahmat.
3. Pandangan Asy-Syaikh Abu Hamid Al Isfarayini, jika dia berniat maka sah, dan jika tidak maka tidak sah.

Ketiga pandangan ini cukup masyhur. Yang terpilih adalah pandangan keempat yang akan kami paparkan bersama yang lainnya dari bagian pembahasan kriteria imam. Yaitu bahwa bermakmumnya kepada penganut madzhab Abu Hanifah sah dan semacamnya, kecuali bila jika dia benar-benar telah mengabaikan apa yang kami syaratkan dan kami wajibkan. Pandangan-pandangan ini berlaku dalam shalat penganut madzhab Asy-Syafi'i di belakang penganut madzhab Abu Hanifah dan lainnya dengan bentuk yang tidak dilihat oleh penganut madzhab Asy-Syafi'i, namun dilihat oleh orang yang mengerjakan shalat itu bahwa dia mengganti Al Faatihah atau tidak *thuma'ninah* atau menyentuh kemaluan atau wanita —menurut Al Ustadz Abu Ishak dan Abu Hamid—, shalat penganut madzhab Asy-Syafi'i di belakangnya tidak sah dengan dengan mempertimbangkan keyakinan makmum. Namun menurut Al Qaffal, sah dengan mempertimbangkan keyakinan imam.

Al Baghawi berkata, "Jika seorang penganut madzhab Abu Hanifah mengerjakan shalat berbeda dengan madzhabnya yang dinyatakan sah oleh penganut madzhab Asy-Syafi'i, yaitu dengan mencukupkan dengan wudhu sebelumnya dan tidak berwudhu lagi, atau berwudhu dengan air yang mencapai 2 *qullah* yang terkena najis namun tidak merubahnya, lantas penganut madzhab Asy-Syafi'i bermakmum kepadanya, maka menurut Al Qaffal tidak sah dengan mempertimbangkan keyakinan imam. Namun menurut Abu Hamid, shalatnya sah dengan mempertimbangkan keyakinan makmum."

Al Imam berkata, "Jika seorang penganut madzhab Asy-Syafi'i dan penganut madzhab Abu Hanifah menemukan *nabidz* kurma dan tidak menemukan air, lantas penganut madzhab Abu Hanifah berwudhu dengannya sementara penganut madzhab Asy-Syafi'i melakukan tayamum, lalu salah satu dari keduanya bermakmum kepada yang lain, maka shalat makmum tidak sah. Karena masing-masing memandang shalat sahabatnya tidak sah. Ini mirip dengan dua orang yang mendengar suara hadats namun keduanya saling memungkirinya."

Di antara masalah seperti ini juga adalah air yang digunakan untuk berwudhu oleh penganut madzhab Abu Hanifah apakah ia *musta'mal*? Kami telah memaparkan masalah ini sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Mengenai masalah-masalah yang tidak dipaparkan oleh penulis adalah:

1. Al Qadhi Husain dalam *At-Ta'liq* berkata, "Jika dia memiliki kambing lantas berbaur dengan kambing milik orang lain atau hewan kendaraannya bercampur dengan hewan kendaraan orang lain, atau burung merpatinya bercampur dengan burung merpati orang lain, maka dia boleh berijtihad."

   Demikian pula pendapat yang dikatakan oleh Al Baghawi, "Jika dombanya bercampur dengan domba orang lain atau burung merpatinya bercampur dengan burung merpati orang lain, maka dia boleh mengambil satu dengan ijtihad. Jika orang itu merebutnya dari tangannya, maka perkataan yang dijadikan acuan adalah perkataan orang yang memegang."

   Al Mutawalli dan Ar-Ruyani menyebutkan dua pendapat terkait dibolehkannya berijtihad dalam masalah domba dan pakaiannya yang bercampur.

2. Para penganut madzhab kami mengatakan jika istirnya bercampur dengan sejumlah wanita dan mereka memiliki kemiripan, maka dia tidak boleh berhubungan badan dengan salah seorang dari mereka melalui media ijtihad. Dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat, baik itu mereka dalam kondisi terkepung maupun tidak terkepung. Karena pada dasarnya diharamkan, dan masalah kemaluan perlu ada sikap kehati-hatian, sementara ijtihad berbeda dengan sikap kehati-hatian.

   Jika saudara perempuan sesusuan atau senasab atau muhrimnya yang lain mirip dengan sejumlah wanita, dalam kondisi tidak terkepung seperti wanita-wanita di negeri yang besar, maka dia boleh menikahi satu dari mereka, tanpa ada perbedaan pendapat. Selain itu, tidak perlu melakukan ijtihad sebagaimana halnya kasus seekor domba diambil tanpa diketahui dan disembelih di suatu negeri, kemudian dengan sebab ini dagingnya tidak diharamkan, karena kambing itu telah berbaur dengan kambing lainnya. Jika wanita-wanita itu terkepung seperti berada di desa kecil, dalam hal ini terdapat dua pandangan:

   a. Yang *shahih* adalah dia tidak boleh menikahi seorang pun dari

mereka walaupun dia telah berijtihad.

b. Boleh menikahi salah seorang dari mereka, baik dia berijtihad maupun tidak berijtihad. Kedua pendapat ini disampaikan oleh Al Imam dan lainnya dalam bahasan tentang nikah.

3. Jika bangkai berbaur dengan hewan-hewan sembelihan di suatu negeri, atau bejana berisi kencing berbaur dengan bejana-bejana di suatu negeri, maka dia boleh memakan sebagian hewan sembelihan dan wudhu dengan sebagian bejana. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Namun apa batasan akhirnya? Dalam hal ini terdapat dua pandangan yang disampaikan oleh penulis *Al Bahr*:

   a. Sampai tersisa satu, sebagaimana jika dia bersumpah untuk tidak makan sebutir korma lantas korma itu bercampur dengan banyak korma, maka dia memakan semuanya kecuali satu korma, dan dengan demikian dia tidak melanggar sumpah.

   b. Dibolehkan hingga tersisa sampai kadar yang jika bercampur lagi dengannya, maka tidak diperbolehkan. Tidak ada yang dinyatakan lebih kuat dari dua pendapat ini, namun yang dipilih adalah pendapat pertama. Penulis *At-Tatimmah* menegaskan seperti itu terkait jika dia tidak mengetahui secara pasti letak najis di tanah dan semacamnya. Kami akan menjelaskan masalah ini dalam bab menyucikan badan.

4. Penulis *Al Bahr* menyampaikan dari Al Qadhi Husain bahwa dia berkata, "Jika seseorang memiliki 2 tong yang mana salah satunya menampung sirup sementara yang lainnya menampung cuka, kemudian dia menciduk dari keduanya ke dalam satu bejana, lalu dia melihat di dalamnya bejana terdapat seekor tikus yang sudah menjadi bangkai tanpa dia ketahui dari yang mana antara dua tong itu tikus berasal? Maka dia mesti berijtihad untuk menentukan status hukum kedua tong tersebut. Jika ijtihadnya menetapkan kesucian salah satu dari keduanya dan yang lain najis —jika dia menciduk dengan dua kali cidukan—, maka yang ditetapkan berdasarkan ijtihadnya suci maka ia suci, dan yang lain najis. Jika itu dengan satu kali cidukan, —jika sudah jelas

melalui ijtihad bahwa tikus sebelumnya berada di tong kedua—, maka yang pertama tetap dengan kondisi suci. Jika cukup jelas bahwa tikus berasal dari tong pertama, maka keduanya najis.

5. Jika ada dua air sulit dibedakan lantas seseorang berwudhu dengan salah satu dari keduanya tanpa melalui ijtihad —sedangkan menurut madzhab ini, bahwa dia tidak boleh menetapkan tanpa ada ijtihad, lantas air yang digunakannya untuk berwudhu suci—, maka dalam masalah ini Asy-Syasyi menyampaikan dalam *Al Mustazhhari* dan *Al Mu'tamad*, bahwa wudhunya tidak sah menurut pendapat yang dipilih oleh Asy-Syaikh Abu Ishak penulis. Karena dia main-main (meremehkan), oleh karena itu dia seperti orang yang mengerjakan shalat ke suatu arah tanpa melakukan ijtihad. Shalat orang tersbut tidak sah berdasarkan kesepakatan ulama, meskipun ternyata sesuai dengan arah kiblat. Demikian pula dengan orang yang mengerjakan shalat dengan keraguan terkait masuknya waktu shalat tanpa ijtihad, dan ternyata sesuai, maka shalatnya tidak sah. Pendapat yang dipilih oleh Ibnu Ash-Shabbagh bahwa wudhunya sah, karena maksudnya adalah menggunakan air yang suci dan ini telah terjadi.

Asy-Syasyi berkata, "Ini mengharuskan orang tersebut menghadap kiblat, dan dimungkinkan dia dimaklumi lantaran dia memulai shalat dalam keadaan ragu terkait syaratnya, lantas dia mempertimbangkannya jika dia mengerjakan shalat di sini sebelum jelas kesucian air yang digunakannya untuk berwudhu, maka shalatnya tidak sah, sesuai dengan kesepakatan ulama. Ini juga dapat dijawab bahwa bersuci pada dasarnya adalah ibadah dan dia memulainya dalam keadaan ragu terkait syaratnya, maka dengan demikian dia main-main."

Menurutku (An-Nawawi): Al Ghazali menegaskan dalam fatwa-fatwanya bahwa wudhu orang tersebut sah. Namun pendapat yang terpilih menyatakan bahwa wudhunya tidak sah. *Wallahu a'lam.*

Di permulaan bab telah disampaikan hadits dari Rasulullah SAW bahwa ada seseorang mengadu kepada beliau bahwa dia merasa ragu apakah dia kentut atau tidak saat mengerjakan shalat, maka beliau bersabda,

لاَ يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيْحًا.

"Dia hendaknya tidak bergegas hingga mendengar suara atau mendapati (mencium) bau (kentut)."

Para penganut madzhab kami berkata, "Rasulullah SAW menjelaskan bahwa hukum dasar dan perasaan yakin tidak dapat ditinggalkan hukumnya lantaran keraguan. Ini adalah kaidah yang berlaku mengikat secara umum yang tidak ada yang keluar darinya kecuali masalah-masalah yang ringan berdasarkan dalil-dalil khusus yang mengikatnya, dan sebagiannya jika telah dicermati dengan tepat masuk di dalamnya. Sekarang aku akan memaparkannya, *insya Allah*."

Berdasarkan kaidah ini, jika dia membawa air atau benda cair lainnya berupa susu, madu, minyak, semangka, lemak, sari buah, atau lainnya yang asalnya suci namun diragukan kenajisannya, maka keraguannya ini tidak berpengaruh dan ia tetap dalam kesuciannya, baik keraguannya itu antara suci dan najis sama maupun kemungkinan najisnya lebih kuat. Kecuali menurut pendapat lemah yang disampaikan oleh ulama Khurasan bahwa jika dia menduga kuat ia najis, maka ditetapkan ia najis. Pendapat yang *shahih* adalah pendapat sebelumnya. Demikian pula jika ragu terkait talak, pemerdekaan budak, hadats, suci, atau haid istrinya dan budak perempuannya, maka dia harus mengacu pada hukum dasarnya dan dia tidak boleh melakukan apa pun.

Ini semua selama dugaan kuat tidak mengacu pada sebab tertentu. Jika mengacu pada sebab tertentu seperti masalah kencing hewan di air yang banyak bila membuat air berubah dan masalah kuburan yang diragukan penggaliannya serta pakaian orang yang mengerjakan ibadah yang terkena najis dan lainnya, maka ini semua memiliki hukum-hukum yang sudah diketahui. Yaitu pada sebagiannya diterapkan sesuai kondisi yang tampak tanpa ada perbedaan pendapat, seperti masalah kencing hewan dan kesaksian dua orang saksi, maka dugaan kuat dijadikan acuan dan didahulukan daripada hukum dasar yaitu pada dasarnya tidak ada pembebanan, tanpa ada perbedaan pendapat. Juga pada sebagian lain terdapat dua pendapat, seperti masalah

kuburan dan semacamnya.

Penulis telah memaparkan di akhir bab bejana kaum kafir yang taat beribadah dengan menggunakan najis, terdapat dua pendapat.

a. Ia ditetapkan bernajis mengacu pada makna yang jelas secara lahiriah.
b. Ia dianggap suci mengacu pada hukum dasarnya. Pendapat kedua inilah yang paling *shahih* menurut para penganut madzhab ini.

Sejumlah penganut madzhab ini menyatakan bahwa perbedaan ini didasarkan pada perbedaan pendapat terkait kuburan yang diragukan penggaliannya. Mereka berkata, "Sisi yang diperselisihkan adalah bahwa ada kontradiksi antara hukum dasar dengan makna yang jelas secara lahiriah. Perbedaan pendapat ini terkait mana yang lebih kuat dari keduanya."

Sejumlah ulama Khurasan memaparkan hal ini secara panjang lebar dan menerapkan kedua pendapat itu terkait dengan hukum kenajisan pakaian orang-orang yang kecanduan khamer, para penjagal (tukang sembelih hewan), semacamnya yang berbaur dengan najis dan tidak dapat menghindarkan diri darinya, baik muslim maupun kafir. Mereka biasanya membuang najis itu ke tanah jalan yang diduga kuat kenajisannya, sebagian mereka menjauhkannya dan membuangnya dengan mengenai pakaian anak-anak. Sebagian dari mereka menambahkan; apakah najis dapat ditetapkan berdasarkan dugaan yang kuat? Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Pendapat yang kuat dan terpilih dalam hal ini semuanya adalah pendapat ulama Irak yang menegaskan kesucian ini atau semacamnya.

Asy-Syafi'i juga menetapkan bahwa pakaian anak-anak suci dalam beberapa bahasan. Sejumlah generasi akhir dari para penganut madzhab kami di Khurasan menyatakan bahwa setiap masalah kontradiksi mengandung makna yang jelas secara lahiriah (zhahir) dan hukum dasar, atau dua hukum dasar, dalam hal ini terdapat dua pendapat. Di antara mereka yang memaparkan kaidah ini adalah Al Qadhi Husain dan dua sahabatnya penulis *At-Tatimmah* dan Al Qadhi Abu Sa'ad Al Harawi dalam *Al Isyraf Ala Ghawamidh Al Hukumat*. Pemaparan secara mutlak yang mereka sampaikan ini bukan berdasarkan pada zhahirnya, dan yang mereka maksud juga bukan hakikat pemaparan secara mutlak. Sebab kami memiliki masalah-masalah yang di

dalamnya diterapkan dugaan kuat, tanpa ada perbedaan pendapat, seperti kesaksian dua orang yang adil. Karena hal ini ditetapkan dengan dugaan kuat dan dengan pengamalan kesepakatan ulama, dan tidak memperhatikan hukum dasarnya yaitu keterbebasan dari beban kewajiban. Dan seperti masalah kencing hewan dan semacamnya.

Masalah-masalah yang diterapkan di dalamnya hukum dasar tanpa ada perbedaan pendapat seperti orang yang menduga kuat bahwa dia telah menceraikan istrinya, berhadats, memerdekakan budak, atau mengerjakan shalat empat rakaat bukan tiga rakaat. Dalam semua perkara ini diterapkan hukum dasar yaitu tetap dalam kondisi suci, tidak ada perceraian, tidak ada pemerdekaan budak, tidak ada rakaat keempat, dan semacamnya.

Namun pendapat yang tepat dalam acuannya adalah yang dijabarkan oleh Asy-Syaikh Abu Amru bin Ash-Shalah, dia berkata, "Jika dua hukum dasar saling bertentangan, atau hukum dasar dan zhahir, maka harus memperhatikan penguatan salah satu dari keduanya sebagaimana halnya kontradiksi yang terjadi antara dua dalil. Jika ada keraguan terhadap pendapat yang kuat, maka ia sebagaimana masalah-masalah yang di dalamnya terdapat dua pendapat. Jika dalil yang zhahir kuat, maka itulah yang ditetapkan. Seperti pemberitahuan oleh seorang yang adil terkait najis, dan seperti kencing bayi. Jika dalil hukum dasar kuat, maka itulah yang ditetapkan, tanpa ada perbedaan pendapat." Ini adalah perkataan Abu Amr.

Imam Al Haramain berkata, "Apa yang diragukan kesucian dan kenajisannya yang hukum dasarnya adalah suci, ada tiga macam:

a. Yang diduga kuat kesuciannya. Pendapat madzhab ini adalah ditetapkan kesuciannya. Jika seseorang menghendaki kesucian yang meyakinkan, maka itu tidak dilarang dengan syarat, tidak berujung pada waswas (ketidakjelasan) yang menyusahkan kehidupannya dan mengeruhkan tugas-tugas ibadahnya. Jika berujung dengan was-was maka itu keluar dari tuntunan generasi Islam terdahulu yang shalih. Waswas sumbernya adalah kebodohan terhadap tuntunan syariat, atau kekurangan pada kepekaan akal.

b. Yang memiliki tingkatan yang sama terkait kesucian dan kenajisannya

dengan dua penetapan pertimbangan. Boleh mengacu pada kesuciannya namun jika seseorang meninggalkannya maka dia telah bersikap hati-hati.

c. Yang diduga kuat kenajisannya. Dalam hal ini ada dua pendapat yang disampaikan oleh Asy-Syafi'I, yaitu suci dan najis."

Menurutku (An-Nawawi): Yang dipaparkannya secara mutlak dari kedua pendapat ini tidak sesuai dengan kemutlakannya, tapi ia berdasarkan apa yang telah kami jelaskan sebelum ini. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini memiliki karya tulis yang berjudul *At-Tabshirah* berkenaan dengan masalah was-was. Kitab ini banyak manfaatnya dan sangat berharga. Aku akan menukil darinya terkait tujuan dalam pembahasan kitab ini. Asy-Syaikh Abu Muhammad dalam kitabnya ini menolak keras orang yang tidak akan memakai pakaian baru sebelum mencucinya karena sikap meremehkan yang dialami orang yang mengeluhkan pakaian yang pendek, mengeringkannya, dan melipatnya, serta melemparkannya dalam keadaan basah ke tanah yang najis dan langsung memakainya atas dasar suara hati terhadap kenajisannya dan tidak dicuci setelah itu.

Dia berkata, "Ini adalah cara golongan Haruriyah Khawarij yang memiliki sikap berlebih-lebihan yang bukan pada tempatnya, dan sikap meremehkan dalam hal-hal yang harus disikapi dengan hati-hati. Siapa yang meniti cara seperti itu, maka dia seakan-akan menentang perbuatan-perbuatan Rasulullah SAW, para sahabat, tabiin, dan seluruh kaum muslimin. Karena mereka mengenakan pakaian baru tanpa dicuci sebelumnya. Keadaan pakaian yang mereka kenakan pada masa mereka itu seperti keadaan pakaian pada masa kita, tidak diragukan."

Kemudian dia berkata, "Bagaimana menurutmu jika kamu disuruh mencucinya, apakah kamu merasa yakin saat mencucinya pakaian itu akan terkena najis yang sebagaimana yang diduga ini? Jika kamu mengatakan aku mencucinya sendiri, apakah kamu pernah mendengar hadits terkait hal ini dari Rasulullah SAW atau dari salah seorang sahabat bahwa mereka menyampaikan

kepada seseorang dengan mewajibkan, atau menganjurkan, atau sebagai kehati-hatian agar mencuci pakaiannya sendiri untuk menghindari dugaan-dugaan najis?"

Kelima: Abu Muhammad dalam *At-Tabshirah* berkata, "Sangat bagus sikap orang-orang yang mencuci mulut mereka ketika memakan roti, dan berkata, 'Gandum ini telah diinjak-injak sapi yang kencing dan membuang kotoran di tempat penggilingan selama berhari-hari dan hampir dapat dipastikan tumbukan gandum itu terkena najisnya'. Ini adalah pandangan orang-orang yang terlalu menyusahkan diri sendiri dan keluar dari kebiasaan generasi Islam terdahulu. Kita mengetahui bahwa manusia pada masa lalu masih melakukan penggilingan dengan sapi sebagaimana yang dilakukan orang-orang di zama sekarang ini (masa An-Nawawi). Tidak ada riwayat dari Nabi SAW, generasi sahabat, tabiin, dan seluruh orang yang memiliki ketakwaan dan kesahajaan yang menyatakan bahwa mereka melihat beliau mencuci mulut bila menyantap roti."

Ini adalah pernyataan Asy-Syaikh Abu Muhammad. Sedangkan Asy-Syaikh Abu Amr berkata, "Pemahaman fikih dalam hal ini adalah bahwa gandum yang terkena najis yang berada di tangan orang-orang lantaran proses penggilingan itu sangat sedikit sekali kemungkinannya dibanding gandum yang bersih dari najis. Jadi, gandum sedikit yang terkena najis telah bercampur dengan gandum yang suci yang tak terhitung jumlahnya. Keberadaan gandum yang diduga bernajis sedikit sekali itu tidak menjadi halangan untuk tidak memakan gandum roti, bahkan boleh memakannya dari sisi mana pun yang dikehendaki. Sebagaimana halnya jika saudara perempuan seseorang sulit dibedakan dengan wanita-wanita lain yang tak terhitung jumlahnya, maka dia boleh menikahi siapa saja yang dia kehendaki di antara mereka. Terkait roti gandum ini lebih layak untuk dibolehkan."

Dalam perkataan Al Ustadz Abu Manshur Al Baghdadi dalam *Asy-Syarh li Al Miftah* terdapat sinyalemen bahwa dapat dipastikan kotoran itu jatuh padanya saat penumbukan gandum, tapi kotoran itu dimaklumi karena sulit dihindari.

Keenam: Asy-Syaikh Abu Muhammad dalam *At-Tabshirah* berkata, "Jika pakaiannya atau lainnya terkena sedikit liur kuda, *baghal*, dan keledai, serta keringatnya maka dia boleh memakainya untuk shalat. Karena meskipun hewan-hewan itu berguling-guling di tempat-tempat yang najis dan menjilat-jilati kakinya dengan lidah dan mulutnya yang tidak menutup kemungkinan terkena najis, namun kami meyakini kenajisan keringat dan liurnya karena hewan-hewan itu mencebur ke air yang melimpah dan sering menghirupnya. Oleh karena itu, kami menyatakan bahwa pada dasarnya kesucian liur dan keringatnya yang dominan dari pada najisnya. Rasulullah SAW, para sahabat beliau, dan seluruh generasi setelah mereka masih mengendarai kuda, *baghal*, dan keledai dalam berjihad, menunaikan ibadah haji, dan semua perjalanan mereka serta dalam kondisi seperti ini nyaris pengendara tidak lepas dari resiko terkena sedikit liur atau keringatnya. Mereka juga mengerjakan shalat dengan pakaian yang mereka kenakan saat berkendaraan dan mereka tidak menyiapkan dua pakaian, satu pakaian untuk berkendaraan dan satu pakaian untuk shalat. *Wallahu a'lam.*"

Ketujuh: Asy-Syaikh atau Amru bin Ash-Shalah ditanya dalam fatwa-fatwanya tentang *kharj*[152] bahwa orang-orang kafir yang membuatnya memberikan lemak babi padanya dan riwayat ini cukup dikenal luas dari mereka tanpa ada pencermatan. Dia menjawab, "Jika tidak dapat dipastikan terkait apa yang ada di tangannya terdapat najis, maka tidak dapat dinyatakan bahwa ia najis."

Selain itu, dia pernah ditanya tentang sayuran di tanah najis yang diambil oleh para tukang sayur lantas dicuci dengan pencucian yang tidak menjamin sayuran itu bersih dari najis, apakah dapat dinyatakan bahwa sayuran itu terkena najis saat masih basah? Dia menjawab, "Jika tidak dapat dipastikan adanya najis yang mengenai sayuran lantaran dimungkinkan najis telah hilang di tempat tumbuhnya, maka tidak dapat ditetapkan sayur itu terkena najis karena cukup jelasnya kesucian dua hukum asalnya (sayur dan tempat

---

[152] *Kharj* adalah kantong Arab yang terkenal. Lih. *Al Mishbah,* karya Al Muthi'i.

tumbuhnya)."

Dia juga pernah ditanya tentang daun yang diproses dan dihamparkan dalam keadaan masih basah di atas dinding yang dicampur dengan abu yang najis lantas ditulisi dan tinta yang digunakan untuk menulis padanya mengenai pakaian dan ini sangat banyak terjadi. Dia menjawab, "Tidak dapat ditetapkan bahwa ia najis."

Dia pernah pula ditanya tentang gandum dalam jumlah sedikit yang tersisa di bagian bawah khazanah dan sudah umum terjadi bahwa di tempat semacam itu terdapat kotoran tikus. Dia menjawab, "Dia tidak bisa menetapkan kenajisan gandum itu kecuali bila diketahui kenajisan di tempat tertentu ini. *Wallahu a'lam.*"

Kedelapan: Imam Al Haramain dan lainnya berkata, "Terkait dengan tanah jalanan yang diduga kuat terkena najis, terdapat dua pendapat:

1. Ditetapkan bahwa tanahnya bernajis.
2. Tanah itu suci berdasarkan adanya perpaduan antara hukum asal dan makna zhahir (dengan kembali pada hukum asal yaitu suci).

Al Imam berkata, "Syaikhku berkata, 'Jika kami yakin terhadap kenajisan tanah jalanan, maka tidak ada perbedaan pendapat terkait pemakluman yang sedikit yang menempel di pakaian orang-orang yang berada di jalan, sebab mereka harus melakukan perjalanan untuk memenuhi kebutuhan mereka. Seandainya kami membebani mereka agar mencucinya, maka ini sangat memberatkan. Maka dari itu, kami memaklumi darah kutu dan jerawat'."

Al Imam juga berkata, "Syaikhku berkata, "Jumlah sedikit yang dimaklumi adalah yang tidak membuat orang yang mengalaminya dinyatakan keliru, salah, atau kurang menjaga diri dari tanah'."

Kesembilan: Air saluran yang diduga kuat mengandung najis dan kesuciannya tidak meyakinkan tidak pula kenajisannya. Al Mutawalli dan Ar-Ruyani berkata, "Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang masih berkaitan

dengan tanah jalanan. Yang dipaparkannya ini perlu dicermati. Pendapat yang terpilih adalah yang menegaskan kesuciannya, karena jika ada najis. Maka najis itu sudah terbersihkan (oleh debu atau hujan).

Kesepuluh: Sebelumnya telah dijelaskan bahwa Asy-Syafi'i menetapkan kesucian pakaian anak kecil di beberapa bahasan. Asy-Syafi'i berdalil dengan hadits bahwa Nabi Muhammad SAW yang mengerjakan shalat sambil membawa Umamah RA saat dia masih kecil. Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Demikian pula dibolehkan bagi anak-anak kecil makan bersama dalam satu bejana dengan makanan yang berkuah dan semua yang cair serta makan sisa yang cair setelah dimakan oleh anak kecil laki-laki dan perempuan selama tidak merasa yakin terhadap kenajisan tangannya. Sebab, tangannya tetap dinyatakan suci hingga dapat dipastikan bahwa ia najis. Diriwayatkan dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* bahwa Rasulullah SAW menyantap makanan yang berkuah bersama anak kecil. Para sahabat dan tabiin serta orang-orang setelah mereka tetap melakukan itu tanpa ada pemungkiran.

Hal yang sama pun berlaku pada liur anak kecil meskipun dia sering meletakkan najis di mulutnya. Ia dinyatakan tetap dalam kondisi suci hingga diyakini kenajisannya.

Kesebelas: Semua yang kami paparkan ini terkait jika asalnya diketahui yaitu suci dan yang diragukan adalah adanya najis padanya. Sedangkan yang masih perlu ditetapkan asalnya, dalam hal ini Al Mutawalli menyampaikan sejumlah masalah yang sebagiannya dapat diterima dan sebagian yang lain tidak dapat diterima.

Al Mutawalli berkata, "Jika seseorang membawa satu bejana berisi susu namun dia tidak tahu apakah itu susu hewan yang boleh dimakan atau lainnya? Atau melihat hewan yang sudah disembelih namun dia tidak tahu apakah yang menyembelihnya seorang muslim atau orang Majusi? Atau melihat sepotong daging dan meragukan apakah ia daging hewan yang boleh dimakan

atau yang tidak boleh dimakan? Atau menemukan tanaman namun dia tidak tahu apakah tanaman itu mengandung racun berbahaya atau tidak? Maka dalam semua gambaran kasus ini dia tidak boleh mengkonsumsinya. Karena dia meragukan pembolehannya untuk dikonsumsi, dan hukum asalnya tidak diperbolehkan."

Adapun masalah hewan yang disembelih dan sepotong daging, hukumnya seperti yang telah dijelaskan. Karena ia hanya dibolehkan bila disembelih oleh orang yang layak menyembelih (muslim), dan kami meragukan hukum asalnya ini tidak ada. Sedangkan masalah tanaman dan susu serta semacamnya, dapat dipastikan bahwa dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat yang masyhur di antara para penganut madzhab kami dalam Ushul Fikih dan kitab-kitab madzhab ini, bahwa hukum asal segala sesuatu sebelum adanya ketentuan syariat itu dibolehkan atau diharamkan atau tidak ada ketentuan hukum sebelum ada ketentuan syariat? Dalam hal ini terdapat tiga pendapat yang masyhur. Pendapat yang shahih di antara pendapat-pendapat itu, menurut para pentahqiq, adalah tidak ada ketentuan hukum sebelum ada ketentuan syariat, dan tidak dapat ditetapkan pada seseorang terkait sesuatu yang dilakukannya bahwa itu diharamkan tidak pula berdosa, serta tidak boleh menyebutkan diperbolehkan. Karena ketentuan hukum pengharaman dan pembolehan merupakan ketentuan hukum syariat. Bagaimana itu dapat diklaim sebelum ada ketentuan syariat.

Madzhab kami adalah madzhab seluruh Ahlu Sunnah bahwa hukum-hukum itu tidak ditetapkan kecuali dengan syariat, dan bahwa akal tidak dapat menetapkan sesuatu apa pun. Jika kami mengatakan diharamkan, maka ini sebagaimana yang dikatakan oleh Al Mutawalli, karena pada dasarnya diharamkan. Jika kami mengacu pada pendapat yang *shahih*, maka ia halal hingga dapat dipastikan adanya sebab pengharaman.

Serupa dengan ini yang dipaparkan oleh penulis dan para penganut madzhab kami dalam bab makanan, jika kami menemukan hewan yang tidak diketahui apakah boleh dimakan atau tidak, dan orang-orang Arab tidak memandangnya baik, tidak pula buruk, serta tidak ada yang menyerupainya di antara hewan yang dianggap baik dan yang dianggap buruk, apakah boleh

dimakan? Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang masyhur di antara para penganut madzhab kami yang didasarkan oleh mereka pada kaidah yang telah kami paparkan.

Berkenaan dengan masalah sepotong daging, Al Mutawalli menetapkan hukumnya haram secara mutlak. Syaikhnya, Al Qadhi Husain dalam *At-Ta'liq* dengan penjelasan yang bagus dalam hal ini, berkata, "Jika dia menemukan sepotong daging yang teronggok di tanah tanpa dibungkus kain dan semacamnya, maka zhahirnya adalah ia adalah bangkai yang terjatuh dari burung dan semacamnya, oleh karena itu ia haram. Jika ia berada di tempat yang tertutup atau balutan kain dan semacamnya, maka zhahirnya adalah ia disembelih, dengan demikian ia halal, kecuali jika ia berada di negeri kaum Majusi (musyrik) dan mereka berbaur dengan kaum muslimin, maka ia tidak diperbolehkan."

Kedua belas: Di awal pembahasan tentang keraguan terhadap beberapa hal ini, telah kami sampaikan bahwa "hukum yakin tidak dapat dihapus dengan keraguan kecuali dalam masalah-masalah tertentu yang berada diluar kaidah ini berdasarkan dalil-dalil khusus yang mengikatnya", namun sebagiannya ditetapkan termasuk di dalamnya. Masalah-masalah memiliki sub masalah yang sebagiannya telah dipaparkan dalam pembahasan ini seperti masalah anak kecil dan semacamnya.

Abu Al Abbas bin Al Qashsh menyatakan dalam *At-Talkhish* bahwa setiap orang yang meragukan sesuatu apakah dia telah melakukannya atau tidak, maka dinyatakan dia tidak melakukannya dalam pandangan hukum dan hukum yakin tidak dapat dihapus dengan keraguan kecuali dalam sebelas masalah berikut:

1. Jika orang yang mengusap sepatu meragukan apakah batas waktunya sudah berakhir atau belum?
2. Dia ragu apakah dia mengusap sepatu pada saat mukim atau saat berada dalam perjalanan? Dalam dua masalah ini ditetapkan batas waktunya berakhir.

3. Jika musafir melakukan ibadah ihram dengan niat mengqashar di belakang orang (imam) yang tidak tahu apakah dia musafir atau mukim? Dia tidak boleh mengqashar.

4. Hewan mengencingi air yang banyak lalu dia mendapatinya berubah namun dia tidak tahu apakah air berubah lantaran kencing atau lainnya? Air itu najis.

5. Wanita yang mengalami *istahadhah* (pendarahan) dan dia bingung, maka dia harus mandi pada setiap kali hendak mengerjakan shalat yang diragukan keterhentian darahnya sebelumnya.

6. Orang yang terkena najis di badannya atau pakaiannya namun dia tidak mengetahui letaknya, maka dia harus mencuci semuanya.

7. Musafir yang ragu apakah dia sudah sampai di negerinya atau belum? Dia tidak boleh mengambil rukhshah (keringanan) dalam menunaikan ibadah.

8. Musafir yang ragu apakah dia berniat mukim atau tidak? Dia tidak boleh mengambil rukhshah dalam menunaikan ibadah.

9. Wanita yang mengalami *istahadhah* dan orang yang sering buang air kecil jika berwudhu kemudian ragu apakah hadatsnya telah terhenti atau belum lantas dia mengerjakan shalat dengan wudhunya, maka shalatnya tidak sah.

10. Bertayamum kemudian melihat sesuatu yang tidak diketahuinya apakah itu fatamorgana atau air? Tayamumnya batal meskipun ternyata yang ada adalah fatamorgana.

11. Jika seseorang melempar hewan buruan hingga melukainya kemudian hewan burun lepas dari pantauannya lalu dia menemukannya dalam keadaan mati dan dia ragu apakah hewan buruan itu terkena lemparan lain dari batu orang lain? Maka dia tidak boleh memakannya. Demikian pula jika dia melepaskan anjing untuk memburunya.

Ini adalah masalah-masalah yang dipaparkan oleh penulis *At-Talkhish.*

Dalam penjelasannya terkait *At-Talkhish,* Al Qaffal berkata, "Para penganut madzhab kami tidak sependapat dengannya dalam semua masalah

ini. Masalah pertama dan kedua terkait mengusap sepatu, para penganut madzhab kami mengatakan, dalam dua masalah itu dia tidak meninggalkan yang meyakinkan lantaran keraguan, tapi karena pada dasarnya dia telah mencuci dan syarat mengusap adalah masih adanya waktu yang ditetapkan namun kami meragukannya, maka kami mengacu pada hukum dasarnya yaitu sudah membasuh."

Ini adalah pendapat Al Qaffal namun masih perlu dicermati. Pendapat yang menonjol adalah pendapat Abu Al Abbas.

Al Qaffal berkata "Adapun masalah ketiga, hukumnya sah, tetapi bukan meninggalkan yang meyakinkan dengan keraguan. Karena shalat qashar adalah keringanan dengan syarat. Jika syarat ini tidak terpenuhi, maka hukumnya kembali pada dasarnya yaitu menyempurnakan rakaat (tidak mengqashar). Sedangkan masalah keempat, hukumnya sah, tetapi bukan meninggalkan yang meyakinkan dengan keraguan. Karena zhahirnya ada perubahan pada air lantaran kencing."

Namun pendapat ini masih perlu dicermati. Yang menonjol adalah pendapat Abu Al Abbas bahwa itu adalah meninggalkan hukum dasarnya lantaran hukum yang zhahir. Masalah ini telah dipaparkan sebelumnya secara memadai.

Selain itu, Al Qaffal berkata, "Sedangkan masalah kelima, hukumnya *shahih* bukan karena meninggalkan hukum dasarnya dengan keraguan, tapi karena hukum dasarnya adalah kewajiban shalat dalam kondisi seperti itu. Jika wanita itu meragukan berhentinya darah lantas mengerjakan shalat tanpa mandi, maka kami tidak merasa yakin dia telah terbebas dari kewajiban shalat." Pendapat yang disampaikan oleh Al Qaffal ini juga perlu dicermati. Yang menonjol adalah pendapat Abu Al Abbas.

Al Qaffal juga berkata, "Adapun masalah keenam, bukan meninggalkan yang meyakinkan dengan keraguan, karena pada dasarnya dia dilarang mengerjakan shalat kecuali dalam keadaan sudah bersuci dari najis ini. Begitu dia belum membasuh semuanya maka dia meragukan hilangnya larangan shalat. Sedangkan masalah ketujuh, terdapat dua pendapat:

a. Boleh mengqashar, karena dia ragu terkait hilangnya sebab keringanan,

dan pada dasarnya adalah tidak ada keringanan.

b. Tidak boleh mengqashar, sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Al Abbas, tetapi itu bukan meninggalkan yang meyakinkan dengan keraguan." Yang dikatakan oleh Al Qaffal ini perlu dicermati lagi. Yang menonjol adalah pendapat Abu Al Abbas.

Al Qaffal berkata, "Sedangkan masalah kedelapan, hukumnya sah, tetapi bukan meninggalkan yang meyakinkan dengan keraguan, tetapi hukum dasarnya adalah menyempurnakan rakaat dan tidak mengqashar hingga meyakini sebab keringanan." Pendapat ini masih perlu dicermati. Yang menonjol adalah pendapat Abu Al Abbas.

Adapun masalah kesembilan, Al Qaffal berkata, "Hukumnya *shahih* tetapi bukan meninggalkan yang meyakinkan dengan keraguan. Karena wanita yang mengalami *istahadhah* tidak boleh mengerjakan shalat dengan kondisi berhadas kecuali dalam keadaan darurat. Jika dia meragukan berhentinya darah, maka dia telah meragukan sebab yang membolehkan shalat dengan kondisi berhadats. Dengan demikian hukumnya kembali pada dasar kewajiban shalat dengan kondisi telah bersuci secara sempurna." Pendapat yang menonjol dalam masalah ini adalah pendapat Abu Al Abbas.

Mengenai masalah kesepuluh, Al Qaffal berkata, "Hukumnya sah tetapi bukan meninggalkan yang meyakinkan karena ada unsur keragu-raguan. Tayamum dinyatakan batal lantaran dia melihat fatamorgana tidak lain karena dia mengarah pada pencarian. Jika dia mengarahkan diri pada pencarian, maka tayamumnya batal." Namun demikian pendapat yang menonjol adalah pendapat Abu Al Abbas.

Lebih jauh Al Qaffal berkata, "Masalah kesebelas, terkait kehalalan hewan buruan, terdapat dua pendapat: (a) jika kami mengatakan, tidak halal, maka ini bukan meninggalkan yang meyakinkan dengan keraguan, karena pada dasarnya diharamkan, dan kami meragukan pembolehannya. Al Qaffal mengatakan, dapat dinyatakan bahwa semua masalah ini tetap berlaku dalam madzhab Asy-Syafi'i bahwa keyakinan tidak dapat dihapus dengan keragu-raguan."

Ini adalah pendapat Al Qaffal. Namun yang tepat adalah pendapat yang

dikemukakan oleh Abu Al Abbas sebagaimana yang telah kami paparkan. Dan ini cukup jelas bagi orang yang mencermatinya.

Dalam bab apa yang membatalkan wudhu, Imam Al Haramain berkata, "Penulis *At-Talkhish* mengecualikan masalah-masalah yang di dalamnya keyakinan ditinggalkan lantaran ada unsur keragu-raguan. Kami menyampaikan pelajaran yang dapat diambil darinya dan menghilangkan hal-hal yang tidak urgen. Di antara yang dikecualikannya adalah bahwa ketika orang-orang mengadukan berakhirnya waktu hari Jum'at, maka mereka tidak mengerjakan shalat Jum'at dan tidak mengacu pada keyakinan."

Al Imam juga menyampaikan dua masalah sepatu dan dua masalah keraguan musafir terkait apakah dia telah sampai di negerinya dan niatnya bermukim. Al Imam tidak menyanggah hal itu. Demikian pula dengan penjabaran Al Ghazali terkait masalah-masalah ini dan menukil perbedaan pendapat dalam dua masalah musafir namun tidak menukil masalah usapan dan Jumat.

Al Imam berkata, "Barangkali perbedaannya adalah bahwa batas waktu usapan sepatu dan waktu Jum'at tidak termasuk hal-hal yang berkaitan dengan inisiatifnya. Jika dia mengalami keraguan, maka yang jelas harus dikembalikan pada hukum asalnya. Sedangkan sampainya dia di negeri bermukim dan bertekad untuk bermukim, ini berkaitan dengan perbuatan orang yang ragu, dan darinya pengetahuannya didapatkan. Jika dia tidak mengetahuinya dengan sebab dirinya sendiri, maka seakan-akan makna itu tidak terjadi sama sekali. Dengan ketentuan pendapat yang dijadikan acuan adalah yang disampaikan oleh penulis *At-Talkhish*." Ini adalah akhir perkataan Al Imam.

Di antara yang tidak dikecualikan sejumlah ulama itu adalah, jika dia berwudhu kemudian ragu apakah dia telah mengusap kepalanya misalnya atau belum? Dalam hal ini terdapat dua pandangan. Pandangan yang paling *shahih* adalah wudhunya sah, dan tidak dinyatakan hukum dasarnya adalah tidak ada usapan.

Kasus lain yang seperti ini adalah, jika dia mengucapkan salam dari shalatnya kemudian ragu apakah dia mengerjakan shalat 3 rakaat atau 4 rakaat? Dalam hal ini terdapat tiga pandangan menurut ulama Khurasan. Pendapat

yang paling *shahih* di antaranya dan yang ditegaskan oleh ulama Irak adalah tidak berpengaruh apa pun padanya dan shalatnya tetap sah.

Jika ada orang yang memberatkan diri dan mengatakan dua masalah ini termasuk dalam kaidah, maka dia ragu apakah dia meninggalkan atau tidak? Pada dasarnya tidak ada. Sikapnya yang memberatkan diri itu tidak berpengaruh apa pun. Karena meninggalkan berarti tidak tetap pada keadaan semula. Yang diragukan itu hanyalah perbuatan dan pada dasarnya tidak ada perbuatan, serta dia tidak mengamalkan hukum asalnya.

Sedangkan jika seseorang mengucapkan salam setelah shalatnya lantas melihat ada najis pada dirinya dan dimungkinkan ia terkena najis saat mengerjakan shalat serta kemunculan najis itu setelah shalat, maka dia tidak perlu mengulangi shalat, bahkan shalatnya sah. Penulis telah memaparkan masalah ini dalam bab mensucikan tubuh. Dengan demikian dapat ditegaskan, pada dasarnya tidak ada najis, maka tidak perlu ada pengecualiannya lantaran itu sudah masuk dalam kaidah. Mungkin dikatakan bahwa najis telah terbukti dan dia ragu terhadap keabsahan shalat, padahal tidak ada dan shalat tetap dalam tanggungan, oleh karena itu diperlukan pengecualian terhadapnya. Allah SWT lebih mengetahui yang benar, bagi-Nya segala puji dan nikmat, dan hanya pada-Nya taufik dan perlindungan.

بَابُ الآنِيَةِ

Bab: Bejana

Asy-Syirazi berkata, "Setiap hewan yang menjadi najis lantaran mati, maka kulitnya dapat disucikan dengan cara disamak. Namun, ini selain anjing dan babi berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW, أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ. *'Kulit apa pun yang telah disamak, maka ia suci'.* Selain itu, karena penyamakan menjaga kesehatan kulit tersebut dan memperbaikinya agar dapat dimanfaatkan, seperti halnya ketika masih hidup, jika kondisi hidup itu menghilangkan najis dari kulit, maka demikian pula dengan penyamakan. Sedangkan anjing dan babi serta bagian tubuh keduanya atau salah satu dari keduanya, seperti kulit tidak dapat disucikan dengan penyamakan. Karena penyamakan itu seperti halnya seperti ketika masih hidup. Kemudian jika kondisi hidup itu tidak menghilangkan najis dari anjing dan babi, maka demikian pula dengan penyamakan."

Penjelasan:

Kata الآنِيَة (bejana) adalah bentuk jamak dari الإِنَاء, dan jamak الآنِيَة adalah الأَوَانِي. Sedangkan bentuk tunggal dan jamak kata الإِنَاء adalah الآنِيَة dan الأَوَانِي, yakni jamak setelah dijamakkan. Bentuk jamak ini tidak digunakan pada jumlah yang kurang dari sembilan kecuali sebagai kiasan. Sedangkan kata ini digunakan oleh Al Ghazali dan sejumlah ulama Khurasan untuk bentuk tunggal. Penggunaan ini tidak *shahih* menurut bahasa Arab.

Al Jauhari berkata, "Bentuk jamak dari kata الإِنَاء adalah الآنِيَة,

sedangkan bentuk jamak dari الآنية adalah الأواني, seperti kata الأسقية ، السقاء dan الأساق."

Sedangkan hadits tersebut adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahih Muslim*, Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, dan lainnya dari riwayat Ibnu Abbas RA.

Muslim menyebutkan hadits tersebut di akhir pembahasan tentang bersuci. Sedangkan Abu Daud dan At-Tirmidzi menyebutkannya dalam pembahasan tentang pakaian, dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang hewan sembelihan.

Yang disebutkan di ini adalah redaksi riwayat At-Tirmidzi dan Qalilin. Setelah meriwayatkan hadits ini, At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih*."

Sedangkan dalam riwayat Muslim, Abu Daud, dan lainnya disebutkan redaksi,

إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ.

"Jika kulit disamak, maka ia telah suci."

Aku telah menghimpun berbagai jalur periwayatan hadits ini dan berbagai macam redaksinya dalam kitab *Jami' As-Sunnah*.

Kata طَهُرَ disebutkan dengan harakat fathah dan dhammah pada huruf *ha'*, namun harakat fathah lebih baku dan lebih masyhur. Hal ini telah dijelaskan sebelum ini dalam Bahasan tentang bersuci.

Kata الإهاب (kulit) disebutkan dengan harakat kasrah pada huruf *hamzah*. Bentuk jamak kata ini adalah الأُهُب —yakni dengan harakat dhammah pada huruf *hamzah* dan *ha'*— dan الأَهَب —yakni dengan harakat fathah pada dua huruf tersebut—. Ini merupakan dua istilah bahasa Arab.

Namun para pakar bahasa Arab berbeda pendapat dalam hal ini. Abu Abdurrahman Al Khalil bin Ahmad berkata, "Kata الإهاب adalah kulit sebelum disamak."

Demikian pula pendapat yang dikemukakan oleh Abu Daud As-Sijistani dalam *Sunan Abu Daud*, dan dia menyampaikannya dari An-Nadhr bin Syamil dan dia tidak menyebutkan lainnya. Demikian pula pendapat yang dikatakan

oleh Al Jauhari dan pakar bahasa Arab lainnya. Sementara Al Azhari menyatakan dalam penjelasan lafazh *Al Mukhtashar*, Al Khaththabi dan lainnya bahwa kata الإهاب adalah kulit dan tidak bisa dibatasi dengan yang belum disamak.

Babi (*khinziir*) sudah lazim diketahui. Para pakar Bahasan Arab berbeda pendapat terkait huruf *nun* pada kata *khinziir* (babi), apakah itu huruf tambahan atau asli? Aku telah dijelaskan dalam *Tahdzib Al Asma' wa Al-Lughat.*

Ungkapan penulis, "Setiap hewan yang menjadi najis lantaran mati," maksudnya adalah, kami menetapkan bahwa ia najis setelah kematiannya. Dengan demikian, anjing dan babi termasuk di dalamnya. Maka dari itu, penulis mengecualikannya dengan berkata, "Kecuali anjing dan babi." Sebagian ulama mengklaim bahwa pengecualian ini tidak *shahih*, dan bahwa pengecualian di sini tidak diperlukan, serta menyatakan bahwa dengan mengatakan, menjadi najis lantaran mati, tidak termasuk anjing dan babi. Karena ia tidak najis lantaran kematian, tapi anjing dan babi sudah najis sebelumnya dan kenajisannya berlanjut.

Pemugkiran ini tidak benar, dan pemungkiran ini tidak lain lantaran pengklaim memaknai perkataan penulis bukan pada maksudnya yang telah aku sampaikan. Yang benar adalah yang aku paparkan. *Wallahu A'lam.*

Setiap kulit yang najis setelah mati dapat disucikan dengan penyamakan kecuali anjing dan babi serta bagian tubuh salah satu dari keduanya. Pendapat ini sudah disepakati di antara kami. Kami akan memaparkan madzhab-madzhab ulama dalam hal ini dalam Bahasan yang lain.

Al Mutawalli dan Ar-Ruyani menyampaikan satu pendapat bahwa kulit bangkai tidak najis. Pendapat ini disampaikan oleh Al Mutawalli dari riwayat Ibnu Al Qaththan, dia berkata, "Perintah menyamak tidak lain karena adanya bau busuk yang terdapat di kulit dan itu najis. Oleh karena itu, kulit bangkai disuruh untuk disamak agar menghilangkan baunya, sebagaimana halnya pakaian yang dicuci dari najis."

Namun pendapat ini sangat lemah dan sangat tidak relevan. Selain itu, kekeliruannya terlalu jelas untuk disebut. Bagaimana ini dapat dinyatakan *shahih*, padahal ada sabda Nabi SAW, *"Jika kulit disamak, maka ia telah*

suci."

Jika ada yang mengatakan, dalam hadits ini tidak dinyatakan bahwa wujud kulit itu najis sehingga pencucian terhadapnya dapat dimaknai sebagai pencucian dari najis yang berdampingan dengan bau busuk. Itu seperti kalimat, pakaiannya suci jika dicuci dari najis. Jawabannya adalah, ini adalah takwil yang jauh dan tidak ada dalil yang menguatkannya tidak pula dalil yang mendukungnya. Oleh karena itu, ia tidak dapat diterima dari orang yang mengatakannya. Pengkhususan kulit dengan pencucian tanpa organ-organ dan bagian-bagian lainnya adalah bukti atas kontradiksi pendapatnya, sedang Imam Al Haramain berkata, "Para ulama kita sepakat bahwa kulit bangkai sebelum disamak najis." Ulama lainnya pun menukil kesepakatan ulama dalam hal ini. *Wallahu A'lam.*

Kulit anjing dan babi serta bagian salah satu dari keduanya tidak dapat disucikan dengan penyamakan. Dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat berdasarkan dalil yang telah dipaparkan oleh penulis.

Ungkapan penulis, "Tidak dapat disucikan dengan penyamakan." Dalam satu naskah asli yang dijadikan acuan, pada kata "kulitnya" diungkapkan dengan "kulit keduanya." Kedua ungkapan ini *shahih*. Kata ganti kedua kembali kepada dua jenis.

"Kulitnya," kembali kepada empat macam hewan yaitu anjing dan babi serta dua hewan setelah keduanya.

"Setiap hewan menjadi najis lantaran mati," maksudnya adalah, tidak termasuk hewan yang tidak najis lantaran kematian tapi tetap suci. Yaitu ada lima macam sebagaimana dipaparkan oleh penulis *Al Hawi*: (a) ikan, (b) belalang, (c) janin (hewan) setelah induknya yang disembelih, (d) hewan buruan jika dibunuh oleh anjing atau panah dengan syaratnya, dan (e) manusia, berdasarkan pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat dalam hal ini.

Ini adalah bangkai-bangkai yang suci daging dan kulitnya. Sedangkan belalang tidak memiliki kulit dan ikan yang sebagiannya memiliki kulit sementara sebagian ikan tidak memiliki kulit, seperti ikan paus besar, serta janin hewan dan buruan memiliki kulit. Dengan demikian, yang tidak memiliki kulit digunakan tanpa dilakukan penyamakan terkait dengan seluruh penggunaan seperti jual

beli, digunakan saat sudah kering, basah, dan lainnya.

Sedangkan kulit manusia, jika kami mengacu pada pendapat yang *shahih* bahwa dia tidak menjadi najis lantaran mati, adalah suci, tetapi tidak boleh digunakan bahkan hal itu berlaku pada semua bagian dari tubuh manusia yang telah menemui ajal lantaran keterhormatan dan kemuliaannya. Para penganut madzhab kami sepakat bahwa itu diharamkan, dan mereka menegaskannya dalam kitab-kitab mereka. Di antara mereka adalah Imam Al Haramain dan sejumlah kalangan.

Dalam *Al Istidzkar,* Ad-Darimi berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat bahwa penyamakan kulit manusia dan penggunaannya diharamkan. Al Imam Al Hafizh Abu Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm dalam kitabnya *Al Ijma'*[153] menukil kesepakatan kaum muslimin dalam mengharamkan pengelupasan kulit manusia dan penggunaannya. Jika kami mengacu pada pendapat yang lemah bahwa manusia menjadi najis lantaran mati, maka kulitnya pun najis, namun apakah dapat disucikan dengan penyamakan? Dalam hal ini terdapat dua pandangan sebagaimana disampaikan oleh Imam Al Haramain, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Ghazali, dan lainnya:

1. Inilah pendapat yang *shahih* dari keduanya bahwa ia suci. Pendapat inilah yang dipilih oleh penulis dan mayoritas ulama, karena mereka berkata, "Setiap kulit menjadi najis lantaran mati, maka ia dapat disucikan dengan penyamakan." Dalilnya adalah keumuman hadits, أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ *"Kulit apa pun yang disamak maka ia suci."*
2. Tidak suci dengan penyamakan, karena penyamakan terhadapnya diharamkan karena mengandung penghinaan.

Imam Al Haramain berkata, "Pandangan ini tidak relevan, karena penyamakan tidak diharamkan lantaran wujudnya, tetapi yang diharamkan adalah adanya penghinaan dalam bentuk apa pun."

Ad-Darimi dan Ibnu Ash-Shabbagh mengambil sikap tidak populer

---

[153] Yaitu *Maratib Al Ijma'*. Ibnu Hazm lebih cerdas dan lebih pakar dalam fikih dari imam madzhabnya Daud bin Ali. Barangkali Ibnu Hazm lebih terpercaya darinya dalam periwayatan. (ط)

karena menyebutkan pendapat yang menyatakan bahwa kulit manusia tidak bisa disamak. *Wallahu A'lam.*

Masalah:

Masalah yang disebutkan di sini terkait dengan madzhab para ulama seputar masalah bangkai. Dalam hal ini ada tujuh madzhab, yaitu:

Pertama: Tidak ada kulit bangkai yang dapat disucikan dengan penyamakan, berdasarkan riwayat dari Umar bin Al Khaththab, anaknya, dan Aisyah, yaitu riwayat yang paling masyhur dari dua riwayat yang berasal dari Ahmad dan Malik.

Kedua: Kulit hewan yang boleh dimakan dagingnya dapat disucikan dengan penyamakan sementara yang lain tidak. Ini adalah madzhab Al Auza'i, Ibnu Al Mubarak, Abu Daud, dan Ishak bin Rahawaih.

Ketiga: Semua kulit bangkai dapat disucikan dengan penyamakan kecuali anjing dan babi serta keturunan dari salah satu dari keduanya. Ini adalah madzhab kami yang mereka sampaikan dari Ali bin Abi Thalib RA dan Ibnu Mas'ud RA.

Keempat: Semua kulit dapat disucikan dengan penyamakan kecuali kulit babi. Ini adalah madzhab Abu Hanifah.

Kelima: Semua dapat disucikan termasuk anjing dan babi, hanya saja yang dapat disucikan bagian luarnya bukan bagian dalamnya. Dengan demikian penggunaannya pun pada yang kering bukan yang basah, dan dapat dijadikan alas shalat bukan dikenakan untuk shalat. Ini adalah madzhab Malik sebagaimana yang disampaikan oleh para penganut madzhab kami darinya.

Keenam: Semua kulit bangkai dapat disucikan dengan penyamakan termasuk anjing dan babi bagian luar maupun bagian dalam.

Daud dan Ahlu Zhahir berkata, "Pendapat ini disampaikan oleh Al Mawardi dari Abu Yusuf."

Ketujuh: Kulit bangkai boleh dimanfaatkan tanpa penyamakan, dan boleh digunakan baik dalam keadaan basah maupun kering. Pendapat ini

mereka sampaikan dari Az-Zuhri.

Ahmad dan orang-orang yang sependapat dengannya berdalil dengan sejumlah dalil. Di antaranya firman Allah SWT, *"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 3)

Ini berlaku umum terkait kulit maupun yang lainnya. Dalil lainnya adalah hadits Abdullah bin Ukim, dia berkata, "Kami pernah menerima surat dari Rasulullah SAW sebulan sebelum beliau wafat:

أَلاَّ تَنْتَفِعُوْا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلاَ عَصَبٍ.

'Janganlah kalian memanfaatkan dari bangkai, kulit tidak pula urat(nya)'."

Hadits ini adalah landasan mereka. Mereka berkata, "Karena ia adalah bagian dari bangkai, maka ia tidak dapat disucikan dengan apa pun seperti daging. Selain itu, karena makna yang menyebabkannya menjadi najis itu adalah kematian, dan kematian ini tetap menyertainya serta tidak hilang dengan penyamakan. Oleh karena itu, hukumnya tidak berubah."

Para penganut madzhab kami berdalil dengan dua hadits sebelumnya yaitu,

أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ.

"Jika kulit disamak maka ia telah suci."

Kedua hadits ini *shahih* sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Juga dengan hadits Ibnu Abbas RA bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda terkait domba Maimunah,

هَلاَّ أَخَذُوْا إِهَابَهَا فَدَبَغُوْهُ فَانْتَفَعُوْا بِهِ.

"Mengapa mereka tidak mengambil kulitnya lantas menyamaknya hingga mereka dapat memanfaatkannya."

Para sahabat berkata, "Wahai Rasulullah, hewan itu sudah menjadi bangkai. Beliau bersabda, *"Yang diharamkan hanyalah memakannya."*

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dalam *Shahih Al*

Bukhari dan *Shahih Muslim* dari beberapa jalur periwayatan. Muslim meriwayatkannya di akhir pembahasan tentang *thaharah*. Sedangkan Al Bukhari meriwayatkannya di beberapa pembahasan dalam *Shahih Al Bukhari*. Di antaranya adalah pembahasan tentang zakat terkait sedekah kepada kerabat para istri Rasulullah SAW, pembahasan tentang hewan buruan, sembelihan, dan lainnya.

Aku memaparkan ini tidak lain karena sebagian ulama terkemuka dan penghafal hadits menetapkan hadits tersebut termasuk hadits yang hanya diriwayatkan oleh Muslim. Seakan-akan hadits ini tidak tampak pembahasannya dalam *Shahih Al Bukhari*.

Selain itu, mereka berdalil dengan hadits Ibnu Abbas dari Saudah istri Nabi Muhammad SAW, bahwa Saudah berkata, "Seekor domba kami mati, lalu kami menyamak kulitnya. Kemudian kami terus menggunakannya untuk membuat *nabidz* (air fermentasi buah) di dalamnya hingga ia menjadi *syann* (kantong air dari kulit bentuknya kecil yang membuat air menjadi dingin bila berada di dalamnya)." (HR. Al Bukhari)

Demikian pula yang diriwayatkan oleh Abu Ya'la Al Mushili dalam kitabnya *Al Musnad* dengan sanad *shahih* dari Ibnu Abbas, bahwa dia berkata, "Seekor domba milik Saudah mati. Saudah berkata, 'Wahai Rasulullah, fulanah —maksudnya domba— mati'. Rasulullah SAW bertanya, *'Mengapa kalian tidak mengambil kulitnya?'* Saudah balik bertanya, 'Apakah kami boleh mengambil kulit domba yang sudah mati'?"

Setelah itu dia memaparkan hadits secara lengkap sebagai riwayat Al Bukhari. Dalil lainnya adalah hadits Aisyah RA bahwa Nabi Muhammad SAW menyuruh agar kulit bangkai dimanfaatkan jika sudah disamak.

Hadits ini *hasan* diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa'*, Abu Daud, An-Nasa'i, dan lainnya dengan sanad *hasan*, Abu Daud, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang pakaian, dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang sembelihan.

Mereka juga berdalil dengan hadits Ibnu Abbas, dia berkata, "Nabi SAW hendak berwudhu dari kantong air. Lalu ada yang berkata kepada beliau, 'Kulit kantong itu dari bangkai'. Beliau pun bersabda,

'Penyamakannya menghilangkan kotorannya atau najisnya atau keburukannya'."

Diriwayatkan oleh Al Hakim Abu Abdullah dalam *Al Mustadrak Ala Ash-Shahihain,* dia berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*"

Diriwayatkan oleh Al Baihaqi, dia berkata, "Sanad hadits *shahih.*"

Dalil lainnya adalah hadits Jaun, Ibnu Qatadah dari Salamah bin Al Muhabbaq, bahwa pada perang Tabuk Rasulullah SAW minta dibawakan air dari tempat seorang wanita. Dia kemudian berkata, "Aku tidak punya air selain yang berada di kantongku dari kulit bangkai." Beliau bertanya, *"Bukankah kamu telah menyamaknya?"* Dia menjawab, "Tentu." Beliau bersabda, *"Sesungguhnya penyamakannya adalah penyembelihannya."*

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan An-Nasa'i dengan sanad *shahih*, hanya saja status Jaun masih diperselisihkan oleh mereka.

Ahmad bin Hanbal berkata, "Jaun adalah perawi yang tidak dikenal."

Ali bin Al Madini berkata, "Dia adalah perawi yang dikenal."

Dalam masalah ini terdapat banyak hadits, namun yang kami paparkan sudah mencukupi. Argumentasi lainnya adalah karena ia kulit suci yang terkena najis, maka ia boleh disucikan seperti kulit hewan yang disembelih jika terkena najis.

Adapun jawaban atas argumentasi mereka dengan ayat, yaitu bahwa ayat ini bersifat umum yang lantas dibatasi dengan pengkhususan dari Sunnah. Sedangkan hadits Abdullah bin Ukim diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, dan lainnya. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan.*"

Dia juga berkata: Aku mendengar Ahmad bin Al Hasan berkata: Ahmad bin Hanbal mengacu pada hadits Ibnu Ukim ini terkait perkataannya, "Dua bulan sebelum beliau wafat." Dia berkata, "Ini adalah riwayat yang paling terakhir. Kemudian Ahmad bin Hanbal meninggalkan hadits ini karena ada yang kurang akurat terkait sanadnya. Yaitu sebagian dari mereka meriwayatkan dari Ibnu Ukim[154] dari para syaikh dari Juhainah. Ini adalah perkataan At-

---

[154] Dalam *Al Isti'ab*, Ibnu Abdul Barr berkata, "Abdullah bin Ukim Al Juhani dipanggil

Tirmidzi. Dia meriwayatkan hadits ini, "Sebulan sebelum beliau wafat." Dan dalam riwayat lain, "Dua bulan." Juga dalam satu riwayat, "Empat puluh hari."

Al Baihaqi mengatakan dalam *Ma'rifah As-Sunan wa Al Atsar,* dan lainnya dari para imam penghafal hadits bahwa hadits ini *mursal*, dan Ibnu Ukim bukan seorang sahabat Nabi SAW.

Al Khaththabi berkata, "Madzhab ulama pada umumnya membolehkan menyamak kulit, dan mereka menyatakan hadits ini lemah, karena Ibnu Ukim tidak pernah bertemu dengan Nabi Muhammad SAW, tetapi itu hanya sebagai hikayat dari surat yang mereka terima. Mereka juga menyampaikan alasan bahwa dia masih diperselisihkan dan meriwayatkan dari syaikh-syaikh yang tidak dikenal serta tidak dapat dipastikan bahwa mereka dari generasi sahabat.

Jika ini telah diketahui, maka ada lima jawaban yang dapat dikemukakan, yaitu:

1. Sebagaimana yang telah kami sampaikan sebelumnya dari ulama penghafal hadits bahwa itu adalah hadits *mursal*.
2. Ia masih diperselisihkan sebagaimana yang telah dipaparkan sebelum ini dan sebagaimana yang dinukil oleh At-Tirmidzi dari Ahmad, dan dua jawaban ini tidak menjadi kurang valid dengan adanya perkataan At-Tirmidzi bahwa itu adalah hadits *hasan*. Karena dia mengatakannya berdasarkan ijtihadnya. At-Tirmidzi sendiri dan lainnya telah menjelaskan sisi kelemahan hadits ini sebagaimana telah dipaparkan terdahulu.
3. Itu berupa surat, sementara hadits-hadits kami didengar langsung, paling *shahih* sanadnya, lebih banyak periwayatnya, dan terbebas dari status diperselisihkan. Dengan demikian hadits-hadits kami lebih kuat dan lebih utama.
4. Ia umum terkait larangan, sementara hadits-hadits kami mengkhususkan

---

dengan julukan Abu Ma'bad. Statusnya masih diperselisihkan terkait dengan periwayatannya dengan cara mendengar langsung dari Nabi SAW, *'Siapa yang bergantung pada sesuatu, maka dia serahkan kepadanya'.* Dialah yang mengatakan, kami menerima surat dari Rasulullah SAW yang dikirim ke negeri Juhainah sebulan sebelum beliau wafat, lalu memaparkan hadits." (ط)

larangan terkait sebelum penyamakan, dan tegas terkait dibolehkannya menggunakannya setelah penyamakan, dan yang khusus didahulukan.

5. Kata *ihaab* berarti kulit sebelum disamak, dan jika telah disamak maka tidak lagi disebut *ihaab*, sebagaimana yang telah kami paparkan sebelum ini dari Al Khalil bin Ahmad, An-Nadhr bin Syamil, Abu Daud As-Sijistani, Al Jauhari, dan lainnya. Dengan demikian tidak ada kontradiksi antara dua hadits tersebut, bahkan larangan sebelum penyamakan itu cukup jelas.

Jika mereka mengatakan, hadits kami belakangan lantas didahulukan, maka ada beberapa jawaban untuk menanggapi pernyataan ini, yaitu:

1. Kami tidak dapat menerima bahwa haditsnya belakangan dari pada hadits kami, karena ia mutlak. Oleh karena itu, bisa jadi sebagiannya sebelum Nabi Muhammad SAW wafat tanpa dua bulan dan satu bulan.
2. Hadits itu diriwayatkan sebulan sebelum beliau wafat. Dalam riwayat lain dua bulan, dan satu riwayat lagi mengatakan empat puluh hari, sebagaimana yang telah dipaparkan terdahulu, dan banyak dari riwayat-riwayat itu tidak ada tanggalnya. Demikian yang terdapat dalam dua riwayat Abu Daud, At-Tirmidzi, dan lainnya. Di dalamnya terdapat semacam perselisihan hingga tidak ada tanggal (batasan waktu) yang dapat dijadikan acuan.
3. Seandainya dinyatakan bahwa riwayatnya yang belakangan, namun tidak ada dalil padanya karena ini umum, sementara hadits kami khusus, maka yang khusus didahulukan atas yang umum, baik yang umum itu lebih dulu atau pun belakangan, seperti yang telah lazim diketahui dari mayoritas kalangan ulama Ushul Fikih.

Mengenai qiyas mereka dengan daging, jawabannya sebagaimana berikut:

1. Itu adalah qiyas yang dihadapkan pada teks-teks (nushush) syariat. Oleh karena itu, qiyas ini tidak layak untuk dipertimbangkan.
2. Penyamakan pada daging tidak dapat dilakukan dan tidak ada kemaslahatan padanya, bahkan merusaknya. Hal ini tentunya berbeda

dengan kulit. Penyamakan membuatnya menjadi bersih, bagus, dan keras. Dengan kedua jawaban ini dapat untuk menjawab pernyataan mereka bahwa alasan menjadi najis adalah kematian, dan itu ada. *Wallahu A'lam.*

Adapun Al Auza'i dan pihak yang sependapat dengannya berdalil dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Al Malih Amir bin Usamah[155] dari bapaknya RA, bahwa Rasulullah SAW melarang penggunaan kulit binatang buas.

Diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, dan lainnya dengan beberapa sanad yang *shahih*. Selain itu, diriwayatkan oleh Al Hakim dalam *Al Mustadrak*. Dia berkata, "Hadits ini *shahih*."

Dalam riwayat At-Tirmidzi dan lainnya disebutkan bahwa beliau melarang menggunakan kulit binatang buas untuk dijadikan alas. Para ulama berkata, "Seandainya kulitnya suci dengan penyamakan, maka beliau tidak melarangnya secara mutlak untuk digunakan sebagai alas. Dalil lainnya adalah hadits Salamah bin Al Muhabbaq yang telah kami paparkan sebelum ini, *"Penyamakan kulit adalah penyembelihannya."*

Para ulama juga berkata, "Penyembelihan hewan yang tidak boleh dikonsumsi tidak membuatnya suci. Karena ia adalah hewan yang tidak dimakan, maka kulitnya tidak suci dengan penyamakan, seperti anjing."

Para penganut madzhab kami berdalil dengan sabda Nabi Muhammad SAW, *"Kulit apa pun yang disamak maka ia suci."* Juga dengan hadits, *"Jika kulit disamak, maka ia suci."* Kedua hadits ini *shahih* sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Keduanya umum mencakup semua kulit.

Dalil lainnya adalah hadits Aisyah, dia berkata, "Rasulullah SAW pernah menyuruh agar kulit bangkai dimanfaatkan setelah disamak." Ini adalah hadits *hasan* sebagaimana yang telah dijelaskan terdahulu. Juga, dengan hadits Ibnu Abbas yang telah kami paparkan dari *Al Mustadrak* dan hadits-hadits umum

---

[155] Dia adalah Usamah bin Umar Al Hudzali Al Bashri, seorang sahabat dan meriwayatkan hadits. Tidak ada yang meriwayatkan ini dari Usamah selain anaknya Abu Al Malih Amir (ط).

lainnya. Semua hadits itu tetap pada keumumannya kecuali yang telah kami sepakati ada pengkhususannya yaitu anjing dan babi.

Jika mereka mengatakan, kulit hewan yang tidak boleh dimakan dagingnya tidak disebut *ihaab* (kulit) sebagaimana halnya yang telah disampaikan oleh Al Khaththabi dari mereka, maka kami menjawab, "Ini adalah perbedaan pendapat terkait bahasa Arab."

Al Imam Abu Manshur Al Azhari berkata, "Bangsa Arab menetapkan kulit manusia dengan sebutan *ihaab*." Setelah itu dia menyampaikan perkataan Antharah terkait hal ini:

فَشَكَكْتُ بِالرُّمْحِ الأَصَمِّ إِهَابَهُ

Aku meragukan Tombak Yang Tuli ihaabnya (kulitnya)

Maksudnya adalah orang yang diberi julukan tombak yang tuli dalam perang. Lantas kulitnya mengenai ujung tombaknya. Al Khaththabi dan lainnya menyampaikan banyak bait syair dalam hal ini. Di antaranya adalah syair Dzurummah:

لاَ يَدَّخِرَانِ مِنَ الأَيْغَامِ بَاقِيَة   حَتَّى تَكَادُ تُفْرِي عَنْهُمَا الأُهَبُ

Keduanya tidak menyimpan apa pun yang tersisa karena kedengkian

Hingga kulit-kulit itu nyaris terkelupas dari keduanya

Diriwayatkan dari Aisyah RA saat menceritakan tentang bapaknya, dia berkata, "Dia menahan darah di kulit-kulitnya." Maksudnya darah manusia. Ini cukup masyhur dan tidak perlu dipaparkan secara panjang lebar di dalamnya, dan karena ia adalah kulit hewan yang suci, maka ia mirip dengan makanan.

Berkenaan dengan hadits mereka yang pertama, ada dua jawaban yang dikemukakan, yaitu:

1. Pendapat yang paling bagus dan paling *shahih* dari keduanya dan Al Baihaqi serta lainnya tidak menyebutkan yang lainnya, yaitu bahwa larangan menggunakan kulit binatang buas sebagai alas hanya lantaran masih ada rambutnya sebagaimana biasanya. Karena ia hanya berkaitan

dengan rambut seperti kulit macan (*cheetah*) dan harimau. Jika kulitnya telah disamak, maka rambut tetap najis, sebab rambut tidak menjadi suci lantaran penyamakan, berdasarkan pendapat yang *shahih*. Maka dari itu, beliau melarangnya.

2. Larangan itu dikaitkan dengan yang sebelum disamak. Demikian jawaban yang disampaikan oleh sebagian penganut madzhab kami, dan pendapat ini lemah. Sebab, dengan demikian tidak ada makna pada pengkhususan binatang buas, bahkan semua kulit dalam hal ini sama. Sanggahan ini dapat dijawab bahwa kulit binatang buas dikhususkan penyebutannya tidak lain karena ia pada umumnya dan sering kali digunakan sebelum penyamakan.

Jawaban terhadap hadits Salamah, bahwa maksudnya adalah penyamakan kulit menyucikannya dan membolehkan penggunaannya seperti penyembelihan. Sedangkan qiyas mereka dengan anjing, jawabannya adalah ia najis saat masih hidup, dengan demikian penyamakan tidak menambahkan pada saat anjing hidup (tetap najis). *Wallahu A'lam.*

Pendapat Abu Hanifah, "Kulit anjing dapat disucikan dengan penyamakan", dan pendapat Daud, "Dan babi" dijawab dengan keumuman hadits-hadits terdahulu dan dengan qiyas dengan keledai dan lainnya. Para penganut madzhab kami berdalil dengan hadits-hadits yang tidak ada indikasi dalilnya di dalamnya, maka aku meninggalkannya, karena aku berkomitmen untuk menghindari dalil-dalil yang tidak relevan, sebagaimana yang telah aku paparkan di bagian awal kitab. Mereka berdalil bahwa hidupnya lebih kuat dari penyamakan dengan dalil bahwa ia adalah sebab bagi sucinya keseluruhan, sedangkan penyamakan hanya menyucikan kulit. Jika hidupnya tidak menyucikan anjing dan babi, maka penyamakan lebih tidak dapat menyucikannya. Selain itu, karena najis hanya hilang dengan perawatan jika najis itu muncul seperti pakaian yang najis. Sementara jika najis menyertai fisik, maka tidak dapat hilang, seperti tinja dan kotoran, demikian pula anjing.

Argumentasi mereka dengan sejumlah hadits, maka para penganut madzhab ini menjawab bahwa hadits-hadits itu umum tapi diikat dengan pengkhususan yaitu selain anjing dan babi alasannya sebagaimana yang telah

kami paparkan sebelumnya. Jawaban lain terhadap pernyataan Abu Hanifah, bahwa kami dan kalian sepakat untuk mengeluarkan babi dari keumuman, dan anjing semakna dengannya. Sedangkan qiyas mereka dengan keledai, terdapat perbedaan yaitu keledai suci saat masih hidup, maka penyamakan mengembalikannya pada asalnya. *Wallahu A'lam.*

Malik dan pihak yang sependapat dengannya berdalil terkait kesucian zhahirnya bukan bagian dalamnya bahwa penyamakan hanya mempengaruh zhahir. Para penganut madzhab kami berdalil dengan keumuman hadits-hadits *shahih* terdahulu seperti hadits, *"Jika kulit telah disamak maka ia telah suci."* Selain itu, hadits yang berlaku umum terkait kesucian bagian luar maupun dalamnya. Juga, hadits Saudah terdahulu bahwa dia berkata, "Seekor domba kami mati lantas kami menyamak kulitnya. Kami terus menggunakannya untuk membuat air buah yang difermentasikan di dalamnya hingga menjadi kantong yang membuat air menjadi dingin."

Hadits ini *shahih* sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Hadits Saudah cukup jelas terkait masalah ini, yaitu ia digunakan terkait benda cair (minuman keras), namun mereka tidak memperbolehkan penggunaannya. Jika mereka membolehkan minum air darinya, menurut mereka karena air tidak najis kecuali dengan adanya perubahan.

Para penganut madzhab kami berkata, "Karena yang suci bagian luarnya, maka bagian dalamnya pun suci seperti halnya penyembelihan."

Adapun pernyataan mereka bahwa penyamakan hanya berpengaruh pada bagian luar, maka dapat dijawab dari dua sisi:

1. Kami tidak dapat menerima argumentasi ini, tapi ia juga berpengaruh pada bagian dalamnya dengan tercerabutnya sisa-sisa kotoran dan pembersihan kondisi basahnya yang berbau busuk seperti pengaruhnya di bagian luar.
2. Apa yang disebutkannya bertentangan dengan teks-teks yang *shahih* dan jelas. Oleh karena itu, apa yang disampaikannya itu tidak layak diperhatikan. *Wallahu A'lam.*

Sedangkan Az-Zuhri berdalil dengan riwayat yang terdapat dalam hadits

Ibnu Abbas, *"Mengapa kalian tidak mengambil kulitnya lantas memanfaatkannya."* Beliau tidak menyebutkan penyamakan. Para penganut madzhab kami berdalil dengan hadits-hadits *shahih* sebelumnya. Sedangkan maksud riwayat ini adalah mutlak namun terikat dengan makna yang terkandung dalam riwayat-riwayat *shahih* dan masyhur. *Wallahu A'lam.*

Dalam *An-Nihayah,* Imam Al Haramain menyampaikan madzhab-madzhab ulama generasi terdahulu semacam yang telah disampaikan terdahulu. Kemudian dia berkata, "Tidak mengacu pada *sabr*[156] (analisa dan pengamatan) ini selain madzhab Asy-Syafi'i. Jika ada yang mengatakan penyamakan khusus berpengaruh pada hewan yang boleh dimakan dagingnya, berarti mereka bergantung pada kekhususan sebab terkait domba Maimunah, dan itu tidak *shahih.* Sebab redaksinya umum dan dapat dimaknai secara tersendiri. Abu Hanifah tidak menyingung madzhabnya terkait babi karena mengamalkan keumuman dan tidak tampak perbedaan antaran anjing dengan babi.

Adapun Asy-Syafi'i, dia memperhatikan apa yang diperintahkan syariat yaitu penggunaan apa-apa yang dibolehkan seperti penyamakan dengan daun akasia. Dia berusaha memahami maknanya lebih jauh bahwa sebab kenajisan kulit lantaran kematian. Karena begitu kehidupan terputus darinya, maka ia rentan mengalami kehancuran dan membusuk serta berbau tidak sedap. Jika ia disamak, maka ia tidak akan mengalami perubahan. Tidak benar memaknai redaksi ini pada kekhususan sebabnya dan tidak berlaku secara umum berdasarkan dalil-dalil yang telah kami paparkan terkait kulit babi. Yang paling tepat[157] terkait dengan penyamakan dengan makna yang selaras dengan kulit yang disamak adalah hewan dalam keadaan masih hidup. Sebab kehidupan mencegah pembusukan, sementara kematian mendatangkan pembusukan, dan penyamakan mengembalikannya pada penyesesuaian dengan keadaan masih hidup terkait keterbebasannya dari perubahan (pembusukan). Dengan demikian

---

[156] *Sabr* adalah istilah yang digunakan oleh ulama Ushul Fikih yang asalnya menurut bahasan berarti alat pengobatan yang diletakkan di organ yang mengalami luka untuk mengetahui kedalamannya. Seakan-akan kata ini digunakan dengan maknanya sebagai kiasan menurut mereka (ط).

[157] Barangkali di sini ada yang terhapus yaitu kata hadits. Dengan demikian ungkapannya adalah, hadits yang paling tepat terkait dengan penyamakan. (ط)

ada sisi kesesuaian terkait kulit yang disamak dengan hewan yang masih hidup. Setiap yang pada saat hidupnya suci, maka kulitnya kembali menjadi suci dengan penyamakan. Yang saat hidupnya najis, ia tidak akan menjadi suci dengan penyamakan." Setelah itu disebutkan dalam pendapatnya bahwa kenajisan anjing itu lantaran kenajisan liurnya. *Wallahu A'lam.*

2. Asy-Syirazi berkata, "Penyamakan boleh dilakukan dengan semua yang dapat membersihkan kulit, memperbagus, dan mencegahnya agar tidak mengalami kerusakan, seperti dengan tawas, daun akasia, dan benda lainnya yang dapat digunakan untuk menyamak. Karena Nabi Muhammad SAW bersabda, أَلَيْسَ فِي الْمَاءِ وَالْقَرَظِ مَا يُطَهِّرُهُ؟ *'Bukankah pada air dan akasia terdapat apa yang dapat membersihkannya?'* Beliau menetapkan akasia sebab ia dapat membersihkan dan memperbagus kulit. Oleh karena itu, dibolehkan menggunakan apa saja yang dapat berfungsi sama."

Penjelasan:

Hadits ini hadits *hasan* yang diriwayatkan oleh Al Hafizh Abu Al Hasan bin Umar Ad-Ad-Daraquthni dalam *Sunan Ad-Ad-Daraquthni* dan Al Hafizh Abu Bakar Ahmad bin Al Husain bin Ali Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi*, dari riwayat Ibnu Abbas RA, dia berkata, "Nabi SAW pernah melewati seekor domba yang sudah menjadi bangkai. Beliau kemudian bertanya, *'Mengapa kalian tidak memanfaatkan kulitnya?'* Para sahabat menjawab, 'Ya Rasulullah, domba itu sudah menjadi bangkai'. Beliau bersabda, *'Yang diharamkan itu hanyalah memakannya. Bukankah pada air dan akasia terdapat apa yang dapat membersihkannya'?"*

Abu Daud juga meriwayatkannya dalam *Sunan Abu Daud* dan An-Nasa'i dalam *Sunan An-Nasa'i* dengan maknanya dari Maimunah RA, dia berkata, "Beberapa orang yang menyeret domba mereka seperti keledai melewati Nabi SAW. Beliau lalu bertanya, *'Mengapa kalian tidak mengambil kulitnya?'* Para sahabat menjawab, 'Domba itu sudah menjadi bangkai'. Rasulullah SAW bersabda, *'Air dan akasia dapat membersihkannya'.*"

Redaksi yang disebutkan dalam riwayat beberapa hadits,

yuthahhiruhaa (membersihkannya) dengan kata ganti *mu'annats* (*female*). Sedangkan redaksi yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* adalah *yuthahhiruhu* dengan kata ganti *mudzakkar* (*male*) namun ini kekeliruan jika maknanya benar. *Qarazh* (akasia) dengan huruf *zha'* bukan *dhad*. Meskipun ini cukup jelas, namun barangkali ada gunanya bila disinyalir, sebab di banyak kitab fikih terdapat penyisipan kata.

Qarazh (Akasia) adalah daun pohon[158] *salam*. Terkait hal ini ada kalimat, أَدِيْمٌ مُقَرَّظٌ (kulit yang disamak dengan daun akasia).

Para ulama berkata, "Akasia tumbuh di pinggiran Makkah. Adapun tawas, kata ini dalam *Al Muhadzdzab* tepatnya *syatsts*. Lafazh ini disebutkan dalam perkataan Asy-Syafi'i.

Al Azhari berkata, "Yaitu *syabb* (batu tawas), merupakan salah satu batu mulia yang dijadikan oleh Allah SWT di bumi sebagai benda yang dapat digunakan untuk menyamak kulit. Ia mirip dengan vitriol (bahan yang cenderung encer bila terkena reaksi asam belerang). Riwayat yang didengar dalam hal ini adalah *syabb*. Di antara mereka ada yang menyisipkannya dengan mengatakan, *syatsts* disebutkan dengan huruf *tsa`* di akhir kata. *Syatsts* adalah pohon yang rasanya pahit. Aku tidak tahu apakah dapat digunakan untuk menyamak atau tidak."

Ini adalah perkataan Al Azhari yang diikuti oleh penulis *Asy-Syamil* dan *Al Bahr*. Al Imam Abu Al Faraj Ad-Darimi mengungkapkannya dengan kata *syatsts*. Dalam *Shihah Al Jauhari* disebutkan bahwa kata *syatsts* adalah tanaman yang memiliki bau yang harum, rasanya pahit, dan dapat digunakan untuk menyamak.

Dalam penjelasan Asy-Syaikh Abu Hamid, para penganut madzhab kami berkata, "*Syatsts* disebutkan dengan huruf *tsa`* bertitik tiga di atas. Namuan kata ini disebutkan oleh Asy-Syafi'i dengan huruf *ba`*, yakni *syabb*. Bisa diungkapkan dengan kata ini. Kata manapun yang digunakan untuk menyamak, maka itu dibolehkan. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menyatakan

---

[158] Masyarakat di Mesir pada umumnya menyebut pohon akasia dan *qarazh* dengan sebutan buahnya bukan daunnya. (ط).

dalam kitabnya *At-Ta'liq* dan ulama lainnya bahwa boleh menggunakan *syatsts* atau *syabb*, dan ini tidak diperdebatkan.

Perlu diketahui, bahwa *syatsts* dan *syabb* tidak disebutkan dalam hadits kaitannya dengan penyamakan kulit, tetapi itu hanyalah perkataan Asy-Syafi'i. Asy-Syafi'i berkata, "Penyamakan dengan benda yang biasa digunakan orang-orang Arab yaitu *syatsts* dan akasia, itulah yang benar."

Penulis *Al Hawi* dan lainnya berkata, "Dalam hadits disebutkan kata *syatsts* dan *qaraẓh* (akasia). Demikian yang dinukil oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dari para penganut madzhab ini. Dia mengatakan dalam *At-Ta'liq*, yang terdapat dalam Sunnah, kemudian dia memaparkan hadits Maimunah yang telah aku paparkan sebelum ini. Dia berkata, "Inilah yang aku ketahui dalam riwayat. Para penganut madzhab kami meriwayatkan, "Dibersihkan dengan syatsts dan akasia." Ini sama sekali tidak dapat dijadikan acuan.

Perlu diketahui, bahwa penyamakan tidak khusus hanya dengan *syatsts* dan akasia, tapi boleh menggunakan semua yang dapat berfungsi untuk membersihkan kulit. Seperti kulit delima, daun *afsh* (rasanya pahit), dan benda lainnya. Dalam *At-Ta'liq,* Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Penyamakan boleh menggunakan semua yang dapat menggantikan fungsi akasia, *afsh,* kulit delima, dan benda lainnya jika dapat membersihkan bekas-bekas kotoran dan mengelurkannya dari dalam kulit serta menjaganya agar tidak cepat rusak. Yang dijadikan acuan dalam hal ini adalah orang-orang yang memiliki keahlian dalam bidang ini. Inilah yang dianut madzhab kami yang juga ditetapkan oleh Asy-Syafi'i, sebagaimana yang telah kami paparkan sebelum ini."

Pendapat ini pula yang ditegaskan oleh penulis dan mayoritas ulama dari semua kalangan. Sebagian ulama Irak menyampaikan dua pendapat dalam hal ini:

1. Pendapat ini.
2. Tidak boleh dengan selain *syabb* dan akasia, sebagaimana halnya bekas jilatan anjing dibersihkan khusus dengan tanah berdasarkan salah satu dari dua pendapat.

Ar-Rafi'i juga menyampaikan kekhususan penggunaan *syabb* dan akasia

ketika menyamak. Al Mawardi pun menyampaikannya dari Ahlu Zhahir, namun pendapat ini salah, karena Nabi SAW menyatakan penyamakan secara mutlak, dan bangsa Arab saat itu menyamak dengan berbagai macam benda. Tentu hal itu boleh menggunakan semua yang dapat mencapai maksud dari penyamakan. Perbedaan antara hal ini dengan kasus jilatan anjing adalah bahwa penyamakan merupakan pengalihan yang bertujuan agar penyamakan terwujud. Sedangkan jilatan, pembersihannya dilakukan untuk menghilangkan najis dan juga berkaitan dengan segi peribadahan. Oleh karena itu, benda yang digunakan adalah tanah seperti halnya tayamum. Dari segi ini tidak ada Bahasan terkait hal ini. Bahasan terkait dalam madzhab hanyalah berkaitan dengan dibolehkan penyamakan dengan semua yang dapat mewujudkan tujuan dari penyamakan.

Para penganut madzhab kami berkata, "Penyamakan tidak akan terwujud dengan cara memanaskan kulit di bawah terik matahari. Asy-Syafi'i juga menegaskan hal ini. Dalam satu pendapat yang menyimpang dinyatakan boleh dengan memanaskannya di bawah terik matahari. Ini disampaikan oleh Ar-Rafi'i. Ini juga pendapat yang dianut oleh madzhab Abu Hanifah. Sedangkan tanah, menurut madzhab yang *shahih*, bahwa penyamakan tidak terwujud dengannya. Hal ini telah ditetapkan oleh Asy-Syafi'i dan ditegaskan oleh mayoritas ulama. Di antara yang menegaskannya adalah Asy-Syaikh Abu Hamid dalam kitabnya dan Al Mahamili dalam kitabnya, Abu Al Fath Sulaim bin Ayyub Ar-Razi dalam *Ru'us Al Masa`il,* Al Qadhi Husain, Al Furani, Ibnu Ash-Shabbagh, Imam Al Haramain, Al Baghawi, Al Mutawalli, dan kalangan lainnya dari Irak dan Khurasan.

Dalam hal ini ada pendapat yang menyimpang yaitu bahwa penyamakan itu dapat terwujud. Pendapat ini disampaikan oleh Abu Al Abbas Al Jurjani dalam *At-Tahrir* dan menurutnya kuat.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib mengatakan dalam *At-Ta'liq,* Abu Ali Ath-Thabari mengatakan dalam *Al Ifshah,* Asy-Syafi'i menetapkan bahwa penyamakan tidak dapat dilakukan dengan tanah dan abu.

Al Qadhi berkata, "Aku tidak mengetahui satu penetapan pun dari Asy-Syafi'i dalam hal ini. Yang dijadikan sebagai acuan dalam hal ini adalah orang-

orang yang memiliki keahlian dalam bidang ini. Jika tanah dan abu dapat berfungsi demikian maka keduanya dapat digunakan untuk menyamak kulit. Sedangkan garam, Abu Ali Ath-Thabari menukil dalam *Al Ifshah* bahwa Asy-Syafi'i menetapkan bahwa penyamakan tidak dapat dilakukan dengan garam. Pendapat ini ditegaskan oleh penulis *Asy-Syamil*. Sementara imam Al Haramain menegaskan bahwa penyamakan dapat dilakukan dengan garam.

Masalah:

Pertama: Jika disamak dengan wujud najisnya seperti kotoran merpati dan lainnya atau dengan benda yang bernajis seperti akasia yang terkena najis, atau disamak dengan air najis, apakah penyamakan dapat dilakukan seperti ini? Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang masyhur dalam riwayat madzhab;

1. Pendapat yang paling *shahih* dari keduanya adalah menurut penganut madzhab ini bahwa penyamakan dapat dilakukan dengannya. Pendapat ini ditegaskan oleh Ibnu Ash-Shabbagh dan Al Baghawi, karena tujuannya adalah membersihkan kulit dan menghilangkan sisa-sisa kotoran, dan ini terwujud dengan benda yang najis sebagaimana benda suci.
2. Penyamakan tidak terwujud dengannya, karena najis tidak membersihkan. Jika kami mengacu pada pendapat yang paling *shahih*, maka setelah disamak harus dicuci dengan air, tanpa ada perbedaan pendapat dalam hal ini, dan menjadi najis dengan berdampingan (tidak berbaur), berbeda jika disamak dengan benda yang suci yang tidak harus mencucinya berdasarkan salah satu dari dua pendapat, sebagaimana yang akan dipaparkan kemudian.

Kedua: Penyamakan tidak memerlukan tindakan dari orang yang melakukan penyamakan. Karena sesuatu yang memiliki cara untuk menghilangkan najis, maka ia tidak memerlukan tindakan lain, seperti air bah yang jika melewati najis maka ia menghilangkan najis. Air bah itu membersihkan

tempatnya, tanpa ada perbedaan pendapat. Seandainya angin menerbangkan kulit bangkai lantas menghempaskannya ke tempat penyamakan lantas tersamak, maka ia menjadi suci. Pendapat ini disampaikan oleh Al Mawardi dan lainnya. Ini cukup jelas.

Ketiga: Jika seseorang mengambil kulit bangkai milik orang lain lantas menyamaknya hingga suci, lalu milik siapa kulit yang sudah disamak itu? Dalam hal ini terdapat beberapa pendapat:

1. Milik orang yang menyamak seperti orang yang mengelola tanah belantara setelah diitinggalkan oleh orang lain, maka ia milik orang yang mengelolanya.
2. Milik pemilik bangkai, karena haknya lebih dulu.
3. Jika dia mengangkat tangannya dari kulit tersebut kemudian diambil oleh orang yang menyamak, maka ia milik penyamak. Jika dia mengambilnya tanpa sepengetahuan orang pertama, maka ia milik orang pertama. Pendapat ketiga inilah yang paling *shahih.*

Ketiga pendapat ini akan dipaparkan lebih jauh *insya Allah* di bagian akhir pembahasan tentang *ghashab* (mengambil hak orang lain tanpa izin) sebagaimana yang disampaikan oleh penulis. Aku mensinyalirnya di sini sebagaimana yang telah aku singgung di bagian awal kitab agar masalah yang serupa bisa dipaparkan. Oleh karena itu, aku mensinyalirnya lebih dulu. *Wallahu A'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Apakah perlu dicuci dengan air setelah disamak? Dalam hal ini terdapat dua pendapat:

a. Tidak perlu, karena kesuciannya berkaitan dengan pengalihan (najis), dan ini sudah tercapai, maka ia sudah suci, seperti khamer jika telah beralih menjadi cuka.
b. Abu Ishak berkata, "Tidak suci hingga dicuci dengan air, karena yang digunakannya untuk menyamak bernajis lantaran bertemu dengan kulit. Jika najis kulit telah hilang, maka najis masih ada di benda yang digunakan untuk menyamak, maka harus dicuci hingga bersih."

Penjelasan:

Kedua pendapat ini cukup masyhur. Penulis *Al Mustazhhari* menyatakan bahwa pendapat pertama dari keduanya adalah pendapat Abu Al Abbas bin Al Qashsh. Aku sendiri sudah melihat perkataannya dalam *At-Talkhish* yang di dalamnya terdapat sinyalemen terkait apa yang telah disampaikannya. Para ulama penulis kitab berbeda pendapat terkait mana yang paling *shahih* dari dua pendapat tersebut. Mayoritas dari mereka menyatakan bahwa yang paling *shahih* adalah wajib mencucinya. Di antara yang menyatakannya *shahih* adalah Al Furani, Imam Al Haramain, Al Ghazali dalam *Al Basith* dan *Al Wajiz*, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli, Ar-Ruyani, Ar-Rafi'i, dan lainnya. Pendapat ini ditegaskan oleh Asy-Syaikh Abu Al Fath Nashr bin Ibrahim Al Maqdisi dalam *At-Tahdzib* dan *Al Intikhab*.

Al Baghawi berkata, "Pendapat yang paling *shahih* adalah tidak perlu dicuci lagi. Ini adalah madzhab Abu Hanifah dan kebanyakan kalangan. Penjabaran tentang kedua pendapat ini terdapat dalam kitab ini. Dalil yang menunjukkan bahwa itu tidak perlu dicuci adalah sabda Nabi SAW, *"Jika kulit telah disamak maka ia suci."* Argumentasi ini dapat disanggah bahwa maksudnya adalah suci wujudnya yang sebelum bernajis, dan ini tidak berarti bahwa kulit tidak dicuci. Ini terkait kewajiban mencucinya setelah penyamakan."

Penggunaan air pada saat proses penyamakan, terkait dengan kewajibannya terdapat dua pendapat yang cukup masyhur di antara ulama Khurasan dan disampaikan oleh Al Mawardi dari kalangan ulama Irak, bahwa yang paling *shahih* adalah tidak perlu menggunakan air.

Imam Al Haramain berkata, "Ini adalah pendapat para pentahqiq. Mereka berpendapat, bahwa sisi yang diperselisihkan antara dua pendapat ini adalah bahwa yang dominan dalam penyamakan itu penghilangan najis atau pengalihan. Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Jika kami mengatakan yang dominan adalah menghilangkan najis, maka penyamakan memerlukan air, jika tidak maka air tidak diperlukan. Dalil yang dijadikan landasan terkait dengan pendapat yang paling *shahih* adalah qiyas dengan khamer jika telah beralih (menjadi cuka). Ia menjadi suci hanya lantaran terjadi perubahan.

Pendapat kedua berdalil dengan sabda Nabi SAW, *'Air dan akasia dapat membersihkannya'*. Selain itu, karena kulit itu lembek dan *syatsts* serta akasia dan semacamnya dapat menyerap padanya hingga pada seluruh bagiannya. Jika kami mewajibkan pencuciannya setelah disamak, maka ia suci wujudnya, tanpa ada perbedaan pendapat. Tentunya, penyamakan sudah tercapai tetapi ia berdampingan dengan najis, menurut pendapat ini. Ia seperti pakaian bernajis yang boleh dijual jika kami membolehkan penjualan kulit bangkai yang sudah disamak." Pendapat ini ditegaskan oleh Imam Al Haramain dan lainnya.

Adapun jika kami mewajibkan penggunaan air pada saat melakukan penyamakan namun dia tidak menggunakannya, maka wujud kulit tetap bernajis, tanpa ada perbedaan pendapat. Pendapat ini ditegaskan oleh Imam Al Haramain dan lainnya. Apakah setelah itu dapat disucikan dengan direndam di dalam air yang banyak atau harus dikembali ke tempat penyamakan dan menggunakan *syatsts*? Ar-Rafi'i menyatakan bahwa dalam hal ini terdapat dua pendapat. Imam Al Haramain menyampaikan dari syaikhnya, bapaknya, Abu Muhammad, bahwa dia berkata, "Harus disamak lagi."

Al Imam berkata, "Menurutku, cukup hanya dicelupkan ke dalam air yang suci."

Al Imam menjabarkan pendapatnya ini dengan penjabaran yang sangat baik. Aku menduga yang dimaksud oleh Ar-Rafi'i dengan dua pendapat itu adalah pendapat Al Imam dan bapaknya. Kemudian jika kami mewajibkan penggunaan air setelah penyamakan, berarti disyaratkan bahwa air itu harus bersih dan jernih dari berbagai obat penyamakan dan lainnya, tanpa ada perbedaan pendapat. Karena ia merupakan penghilangan najis. Sedangkan jika kami mensyaratkannya pada saat proses penyamakan, maka tidak masalah, lantaran ia berubah dengan obat-obat penyamakan. *Wallahu A'lam.*

Masalah:

Bagian-bagian kulit yang diberi obat penyamakan adalah suci, tanpa ada perbedaan pendapat. Sedangkan bagian-bagian yang tidak terjangkau obat penyamak, jika tidak terjangkau pada saat penyamakan, maka ia najis

tanpa ada perbedaan pendapat. Pendapat ini dinyatakan oleh Al Baghawi. Jika tidak terjangkau setelahnya, apakah kami dapat menetapkan kesuciannya sebagaimana mengikuti kulit atau ia masih bernajis? Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang cukup masyhur. Para ulama berkata, "Kedua pendapat ini terkait apakah kulit perlu dicuci setelah penyamakan. Jika kami mengatakan perlu, maka ia najis, dan jika tidak maka ia suci mengikuti kulit."

Demikian yang dikatakan oleh Al Qadhi Husain, Al Mutawalli, Ar-Ruyani, dan lainnya. *Wallahu A'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata, "Jika kulit sudah suci dengan cara penyamakan, maka kulit tersebut boleh dimanfaatkan, berdasarkan sabda Nabi SAW, هَلاَّ أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فَدَبَغْتُمُوْهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ *'Mengapa kalian tidak mengambil kulitnya lantas menyamaknya lalu memanfaatkannya'.*"

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Ibnu Abbas RA. Riwayat telah dijelaskan sebelumnya dalam bab ini.

Ungkapan penulis, "Boleh dimanfaatkan," maksudnya adalah, barang-barang yang kering maupun yang basah boleh digunakan untuk shalat dengan cara mengenakannya dan juga dijadikan sebagai alas, serta bagian dalam maupun bagian luarnya suci. Inilah madzhab yang *shahih* yang banyak diungkapkan dalam berbagai pernyataan Asy-Syafi'i dan dinyatakan oleh ulama Irak, Al Baghawi, dan ulama Khurasan lainnya.

Asy-Syaikh Abu Hamid, syaikh para penganut madzhab ini, mengatakan dalam *At-Ta'liq*, "Tidak ada perbedaan pendapat dalam madzhab ini bahwa setelah penyamakan kulit suci baik bagian dalam maupun bagian luarnya. Selain itu, memanfaatkannya juga dibolehkan terkait dengan benda-benda cair."

Abu Ali bin Abu Hurairah menyampaikan dua pendapat terkait kesuciannya. Dua pendapat ini disampaikan oleh sejumlah ulama Khurasan:

1. Inilah pendapat yang paling *shahih* dari keduanya adalah pendapat Asy-Syafi'i versi baru, yaitu ia suci baik bagian luar maupun bagian

dalamnya, sebagaimana yang telah kami paparkan.

2. Pendapat Asy-Syafi'i versi lama, ia tidak suci bagian dalamnya. Ia digunakan pada benda yang kering bukan yang basah, dan digunakan untuk alas shalat tapi tidak boleh dikenakan saat mengerjakan shalat. Penukilan pendapat lama ini kurang dikenal dan para pentahqiq memungkirinya. Mereka berkata, "Asy-Syafi'i tidak memiliki pendapat yang menyatakan ia tidak suci bagian dalamnya baik dalam pendapat lama mupun yang lain. Ini tidak lain adalah madzhab Maliki sebagaimana yang telah kami paparkan sebelum ini darinya.

Ad-Darimi dalam *Al Istidzkar* berkata, "Ibnu Abu Hurairah berkata, 'Pendapat lamanya dalam masalah ini seperti madzhab Malik'. Dia tidak memandang dalam pendapat lama. Yang menunjukkan pada pendapat ini adalah pendapat yang diriwayatkan oleh orang-orang Khurasan bahwa pendapat lama ini tidak *shahih* bahwa Imam Al Haramain berkata: Syaikhku pernah menceritakan dari Al Qaffal bahwa dia berkata, 'Pendapat versi lama tidak menjurus pada pelarangan menjual kulit yang telah disamak kecuali dengan mempertimbangkan pendapat Asy-Syafi'i sebagai madzhab Malik bahwa kulit itu suci bagian luarnya sementara bagian dalamnya tidak suci'. Ini adalah dalil bahwa Asy-Syafi'i tidak menyatakan hal itu dengan jelas, tapi mereka menyimpulkannya dari pelarangan penjualan padahal tidak mesti demikian, tapi pelarangan penjualan itu memiliki dalil lain yang telah dipaparkan oleh penulis dan lainnya." *Wallahu A'lam.*

Masalah:

Pertama: Perlu diketahui bahwa pendapat versi lama tidak mesti seperti madzhab Maliki, tapi merupakan pendapat seorang mujtahid yang selaras dengan pendapat Malik. Al Qaffal tidak sependapat dengan ini dan mengatakan dalam *Syarh At-Talkhish*, "Kebanyakan pendapat versi lama sesuai dengan pendapat-pendapat Malik." Aku sengaja menyampaikan hal ini karena aku melihat ada orang yang keliru dalam hal ini dengan mengatakan hal-hal yang menurut aku tidak perlu untuk dipublikasikan. *Wallahu A'lam.*

Kedua: Penggunaan kulit bangkai sebelum disamak dibolehkan pada benda yang kering bukan yang basah. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Mawardi dan lainnya serta dinukil oleh Ar-Ruyani dari para penganut madzhab kami. Dia berkata, "Para penganut madzhab kami berkata, 'Boleh menggunakannya sebelum disamak pada benda-benda yang kering'."

Sedangkan pendapat Asy-Syaikh Abu Hamid, Asy-Syaikh Nashr Al Maqdisi, dan penulis *Al Bayan* menyebutkan, "Tidak boleh menggunakannya sebelum disamak." Maksud mereka penggunaannya pada benda yang basah atau lembek bukan pada yang kering. Perkataan para penganut madzhab kami akan dipaparkan kemudian *insya Allah* dalam bahasan tentang tulang gajah, bahwa hukum penggunaannya makruh pada benda yang kering dan tidak diharamkan.

Di antara ulama yang menegaskan makruhnya menggunakan tulang gajah pada benda kering dan mengharamkannya pada basah adalah Asy-Syaikh Nashr. Dengan demikian yang dimaksudkan di sini adalah pada yang basah. Sedangkan perkataan Al Abdari, "tidak boleh menggunakannya sebelum disamak pada yang kering" menurut kami dan menurut kebanyakan ulama, merupakan kekeliruan dari Al Abdari. Yang benar adalah, dia seharusnya mengatakan pada yang basah.

Ketiga: Al Mawardi berkata, "Kulit bangkai boleh dihibahkan sebelum disamak namun tidak boleh digadaikan."

Abu Hanifah berkata, "Boleh dijual dan digadaikan seperti pakaian yang terkena najis. Dalil kami, ia adalah barang najis, maka ia tidak boleh dijual dan digadaikan seperti tinja. Berbeda dengan pakaian yang najis, sebab wujudnya suci. Demikian pula pendapat yang dikatakan oleh Ar-Ruyani, boleh dihibahkan dengan pertimbangan sebagai pengalihan wewenang. Demikian pula dengan mewasiatkannya bukan sebagai kepemilikan."

5. Asy-Syirazi berkata, "Apakah kulit bangkai boleh dijual? Dalam hal ini terdapat dua pendapat.

a. Asy-Syafi'i mengatakan dalam pendapat versi lama, tidak boleh, karena ia haram digunakan lantaran kematian kemudian diberi keringanan terkait pemanfaatannya, maka yang di luar pemanfaat tetap diharamkan.

b. Dalam pendapat versi baru Asy-Syafi'i berkata, 'Boleh, karena ia dilarang untuk dijual lantaran status kenajisannya. Jika najisnya telah hilang, maka mestinya boleh dijual, seperti halnya khamer jika telah berubah menjadi cuka'."

Penjelasan:

Kedua pendapat terkait keabsahan penjualan kulit bangkai setelah disamak ini cukup masyhur. Yang *shahih* dari keduanya adalah pendapat para penganut madzhab kami yaitu pendapat Asy-Syafi'i versi baru bahwa penjualannya sah. Pendapat ini juga disampaikan oleh Abu Hanifah dan mayoritas ulama.

Ungkapan penulis, "Karena ia haram digunakan lantaran kematian kemudian diberi keringanan untuk memanfaatkannya," maksudnya adalah, memanfaatkan bendanya. Karena inilah yang dapat dipahami dari kata pemanfaatan secara mutlak. Sedangkan pemanfaatan uang hasil penjualannya bukan merupakan pemanfaatan. Selain itu, kondisi sucinya dan dapat dimanfaatkan tidak berarti bahwa ia boleh dijual. Sebab, budak wanita yang memiliki anak dari tuannya yang merdeka, wakaf, dan makanan di negeri perang termasuk dalam kriteria ini, namun itu semua tidak boleh dijual. Inilah pendapat yang benar dalam penjabaran pendapat versi lama.

Adapun yang dijabarkan oleh banyak ulama Khurasan yang mengatakan bahwa larangan menjualnya hanya lantaran ia tidak suci bagian dalamnya, adalah pendapat yang lemah, sebagaimana yang telah kami paparkan sebelum ini.

Para penganut madzhab kami memberi tanggapan terkait dalil yang digunakan dalam pendapat versi lama, yaitu diqiyaskan dengan budak wanita yang memiliki anak dari tuannya yang merdeka, wakaf, dan makanan di negeri perang, bahwa larangan penjualan budak wanita yang memiliki anak dari tuannya yang merdeka lantaran ia berhak untuk mendapatkan kemerdekaannya, dan wakaf tidak dimilikinya berdasarkan pendapat yang

paling *shahih*, jika dimilikinya maka ini berkaitan dengan hak pihak lain, dan makanan di negeri perang tidak dimilikinya, tapi dibolehkan baginya untuk memakan sebatas yang dibutuhkannya. Larangan dalam masalah kami adalah lantaran najis dan najis itu sudah hilang. Oleh karena itu, boleh dijual.

Jika kami membolehkan penjualannya, maka boleh pula digadaikan dan disewakan. Jika kami tidak membolehkan penjualannya, maka terkait dengan bolehnya menyewakannya terdapat dua pendapat, misalnya anjing yang terlatih. Pendapat ini disampaikan oleh Al Mawardi dan Ar-Ruyani.

Ar-Ruyani berkata, "Ada yang mengatakan dengan tegas boleh disewakan. Dua pendapat itu hanya berkaitan dengan penjualan dan penggadaiannya. Sedangkan mengenai penjualannya sebelum disamak, adalah pendapat yang tidak benar menurut kami dan menurut mayoritas ulama."

Al Abdari menyampaikan pendapat yang membolehkannya dari Abu Hanifah.

6. Asy-Syirazi berkata, "Apakah boleh dimakan? Perlu dicermati; jika kulit itu dari hewan yang boleh dimakan, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat.

a. **Dalam pendapat versi lama, dia mengatakan, tidak boleh dimakan, berdasarkan sabda Nabi SAW, إِنَّمَا حُرِّمَ مِنَ الْمَيْتَةِ أَكْلُهَا *'Sesungguhnya yang diharamkan dari bangkai itu hanya memakannya'.***

b. **Dalam pendapat versi baru, dia mengatakan, boleh dimakan, karena ia adalah kuit yang suci dari hewan yang boleh dimakan. Ia mirip dengan kulit hewan yang disembelih. Jika ia dari hewan yang tidak boleh dimakan, maka tidak boleh dimakan, karena penyamakan tidak lebih kuat dari penyembelihan. Sementara penyembelihan tidak membuat hewan yang tidak boleh dimakan dagingnya menjadi dibolehkan, maka untuk tidak diperbolehkan lantaran penyamakan adalah lebih layak'.**

Syaikh kami Abu Hatim Al Qazwaini menyampaikan dari Al Qadhi

Abu Al Qasim bin Kajj bahwa dia menyampaikan pendapat lain yaitu kulit bangkai yang sudah disamak boleh dimakan, karena penyamakan adalah proses pembersihan terhadap kulit sebagaimana halnya pembersihan yang terjadi pada hewan yang boleh dimakan, maka ini menjadikannya dibolehkan, berbeda dengan penyembelihan."

Penjelasan:

Hadits tersebut terdapat dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim.* Ini adalah penggalan dari hadits Ibnu Abbas yang telah dipaparkan sebelumnya di permulaan pembahasan. Nabi SAW bersabda,

هَلاَّ أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فَدَبَغْتُمُوْهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ؟ قَالُوْا: إِنَّهَا مِيْتَةٌ، قَالَ: إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا.

"Mengapa kalian tidak mengambil kulitnya lantas menyamaknya lalu memanfaatkannya?" Para sahabat menjawab, "Domba itu sudah menjadi bangkai." Beliau bersabda, *"Yang diharamkan itu hanya memakannya."*

Dalam riwayat An-Nasa'i disebutkan dengan redaksi, إِنَّمَا حَرَّمَ اللهُ أَكْلُهَا *"Yang diharamkan Allah hanyalah memakannya."*

Kedua pendapat ini berkaitan dengan pembolehan memakannya cukup masyhur. Yang paling *shahih* dari keduanya menurut mayoritas ulama adalah pendapat Asy-Syafi'i yang lama, yaitu diharamkan berdasarkan hadits tersebut. Masalah ini termasuk yang disampaikan dalam pendapatnya yang lama. Sebelumnya, telah dipaparkan mengenai penjelasan masalah-masalah yang disampaikan fatwanya berdasarkan pendapatnya yang lama di mukadimah kitab ini. Selain itu, sejumlah ulama membenarkan pendapat versi barunya yaitu boleh memakannya. Di antara mereka adalah Al Qaffal dalam *Syarh At-Talkhish*, Al Furani, Ar-Ruyani, dan Al Jurjani dalam *Al Balaghah* dan menegaskannya dalam *At-Tahrir.*

Jawaban bagi mereka terkait hadits tersebut bahwa yang dimaksud adalah pengharaman memakan dagingnya, sebab inilah yang telah lazim

diketahui. Ini adalah hukum kulit hewan yang boleh dimakan. Sedangkan kulit hewan yang tidak boleh dimakan, madzhab ini menegaskan pengharamannya. Pendapat ini pula yang ditegaskan oleh sejumlah kalangan di antaranya adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili, Ad-Darimi, Al Baghawi, dan lainnya. Sementara pendapat yang lain lemah.

Al Furani menyampaikan dari syaikhnya Al Qaffal bahwa dia berkata, "Tidak ada perbedaan antara hewan yang boleh dimakan dengan lainnya. Semuanya terkait dengan dua pendapat tersebut. Ini adalah pendapat yang lemah."

Asy-Syaikh Abu Hatim bernama Mahmud bin Al Hasan, seorang pengahafal madzhab ini. Ia memiliki sejumlah karya tulis dalam displin ilmu Ushul Fikih, madzhab, perbedaan pendapat, dan perdebatan. Dia adalah Al Qazwini, dinisbahkan kepada kota terkenal di Khurasan yaitu Qazwin.

Ibnu Kajj —dengan harakat fathah pada huruf *kaf* dan setelahnya *jim* bertasydid—, bernama Yusuf bin Ahmad bin Kajj. Ia memiliki banyak karya tulis yang sangat berharga yang di dalamnya terdapat nukilan-nukilan yang asing dan masalah-masalah yang asing namun penting, nyaris tidak terdapat dalam karya tulis orang lain. Dia mendalami fikih pada Abu Al Husain bin Al Qaththan dan menghadiri majlis Ad-Daraki. Para pencuri membunuhnya pada malam 27 Ramadhan 405 H di Dinur.

Dalam *Ath-Thabaqat,* Asy-Syirazi berkata, "Ibnu Kajj menghimpun kepemimpinan dalam ilmu dan dunia serta menjadi tempat tujuan para pengembara yang menuntut ilmu dari berbagai penjuru untuk menggapai ilmu dan kedermawanannya. *Wallahu A'lam.*"

7. Asy-Syirazi berkata, "Setiap hewan yang najis lantaran kematian maka rambut dan bulunya najis berdasarkan pendapat yang ditetapkan. Diriwayatkan dari Asy-Syafi'i bahwa dia meralat pendapat yang menyatakan kenajisan rambut manusia. Para penganut madzhab kami berbeda pendapat dalam hal ini yang terbagi dalam tiga riwayat madzhab.

a. **Ada yang tidak menetapkan riwayat ini dan mengatakan rambut menjadi najis lantaran kematian, sebagai satu pendapat. Karena ia adalah bagian terkait dengan hewan sebagai keterkaitan bentuk, maka ia pun najis lantaran kematian seperti organ-organ tubuh lainnya.**

b. **Ada yang menetapkan ralat pendapat yang menyatakan kenajisan rambut manusia sebagai ralat atas semua rambut, lantas menetapkan dua pendapat terkait rambut: *Pertama,* ia najis berdasarkan dalil yang telah kami paparkan. *Kedua,* tidak najis, karena rambut tidak merasa tidak pula mengalami kesakitan. Oleh karena itu, rambut tidak dikaitkan dengan kenajisan lantaran kematian.**

c. **Ada yang menetapkan riwayat ini sebagai ralat atas kenajisan rambut manusia secara khusus, lantas menetapkan dua pendapat terkait dengan rambut:[159] *Pertama,* semuanya najis berdasarkan dalil yang telah kami paparkan. *Kedua,* semuanya najis kecuali rambut manusia yang tidak najis karena secara khusus ia memiliki kemuliaan. Maka dari itu, susunya halal namun memakannya diharamkan. Sedangkan rambut Rasulullah SAW, jika kami mengatakan rambut selain beliau suci, maka rambut Rasulullah SAW lebih layak untuk dinyatakan suci. Jika kami mengatakan, rambut selain beliau najis, maka terkait dengan rambut beliau terdapat dua pendapat: *Pertama,* rambut beliau najis, karena yang dinyatakan najis dari selain beliau maka najis pula pada beliau, seperti darah.**

Abu Ja'far At-Tirmidzi berkata, 'Ia suci, karena Nabi SAW memberikan rambut beliau kepada Abu Thalhah RA yang lantas dibagiikan di antara orang-orang oleh Abu Thalhah'. Di setiap pemahasan kami mengatakan, ia najis yang dimaklumi bila hanya satu atau dua helai rambut yang ada di air dan pakaian. Karena

---

[159] Dalam redaksi Ar-Rakbi disebutkan, "Rambut-rambut." (ط)

tidak mungkin dapat menghindarinya. Oleh karena itu, ia dimaklumi seperti halnya darah kutu."

Penjelasan:

Ungkapan penulis, "Karena Nabi SAW memberikan rambut beliau kepada Abu Thalhah yang lantas dibagikannya di antara orang-orang," adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Adapun hukum yang berkaitan dengan masalah ini, dapat disimpulkan bahwa madzhab ini menyatakan kenajisan rambut bangkai selain manusia, dan menetapkan kesucian rambut manusia. Ini adalah ringkasan masalah. Sedangkan penjabarannya telah disampaikan oleh penulis dalam tiga pendapat yang masyhur dalam madzhab ini.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan lainnya berkata, "Rambut, bulu burung, bulu onta, tulang, tanduk, dan kuku halal saat masih hidup, dan menjadi najis lantaran kematian. Inilah yang dianut madzhab ini dan yang diriwayatkan oleh Al Buwaithi, Al Muzani, Ar-Rabi' Al Muradi, dan Harmalah.

Ibrahim Al Balidi meriwayatkan dari Al Muzani, dari Asy-Syafi'i, bahwa dia meralat pendapatnya yang menyatakan kenajisan rambut manusia.

Penulis *Al Hawi* berkata, "Rambut, bulu onta, dan bulu burung, menjadi najis lantaran kematian. Inilah yang diriwayatkan dari Asy-Syafi'i dalam kitab-kitabnya yang dinukil darinya oleh mayoritas penganut madzhabnya; Al Buwaithi, Al Muzani, Ar-Rabi' Al Muradi, Harmalah, dan para penganut madzhabnya yang versi lama."

Dia berkata, "Ibnu Suraij menyampaikan dari Abu Al Qasim Al Anmathi dari Al Muzani dari Asy-Syafi'i bahwa dia meralat pendapatnya yang menyatakan kenajisan rambut. Ibrahim Al Balidi menyampaikan dari Al Muzani dari Asy-Syafi'i bahwa dia meralat kembali pendapatnya yang menyatakan kenajisan rambut manusia. Selain itu, Ar-Rabi' Al Jizi menyampaikan dari Asy-Syafi'i bahwa hukum rambut mengikuti kulit, ia suci dengan kesucian kulit, dan najis dengan kenajisan kulit.

Para penganut madzhab kami berbeda pendapat terkait tiga nukilan riwayat yang tidak sesuai dengan pendapat mayoritas ulama ini. Sebagian

dari mereka menetapkannya sebagai pendapat kedua bagi Asy-Syafi'i bahwa hukum rambut adalah suci. Mayoritas ulama menolak penetapan pendapat kedua ini, karena bertentangan dengan penetapan-penetapannya. Namun dimungkinkan bahwa dia menyampaikan madzhab orang lain.

Terkait dengan rambut manusia, terdapat dua pendapat:

1. Pendapat yang paling masyhur dari Asy-Syafi'i dari kedua pendapat ini adalah ia najis.
2. Pendapat yang ditetapkan dalam pendapat baru bahwa ia suci. Ini adalah perkataan penulis *Al Hawi*.

Para penganut madzhabnya sepakat bahwa madzhabnya menyatakan bahwa benda selain rambut manusia, bulu domba, bulu burung, dan bulu onta menjadi najis lantaran kematian. Sedangkan mengenai manusia, mereka berbeda pendapat terkait dengan pendapat yang paling kuat dalam hal ini. Yang *shahih* menurut kebanyakan ulama Irak adalah bahwa ia najis. Sedangkan yang *shahih* menurut seluruh ulama Khurasan atau mayoritas mereka adalah bahwa ia suci. Inilah yang *shahih*.

Dalam riwayat yang *shahih* dari Asy-Syafi'i dinyatakan bahwa dia meralat pendapatnya yang menyatakan kenajisan rambut manusia. Itulah madzhabnya, sedangkan yang lain bukan madzhabnya. Kemudian pendapat ini didukung dalil dan merupakan madzhab mayoritas ulama, sebagaimana yang akan kami paparkan *insya Allah* dalam sub bahasan terkait dengan madzhab-madzhab ulama.

Di samping itu, perbedaan pendapat mengenai rambut bangkai manusia ini merupakan sub bahasan tentang kenajisan bangkai manusia. Jika kami mengatakan bahwa bangkainya suci, maka rambutnya pun suci, tanpa ada perbedaan pendapat. Demikian yang ditegaskan oleh Al Baghawi, Al Mutawalli, dan lainnya dari kalangan ulama Khurasan, serta Ibnu Ash-Shabbagh, AsyiSyasi, Asy-Syaikh Nashr Al Maqdisi, penulis *Al Bayan*, dan lainnya dari kalangan ulama Irak.

Jika rambut manusia terpisah dalam hidupnya, maka ia suci berdasarkan pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut sebagai bentuk

pemuliaan terhadap manusia. Selain itu, lantaran hal ini sering terjadi secara luas, dan sulit dihindarkan. Sedangkan jika bagian dari tubuhnya terpisah, seperti tangan dan kukunya, ulama Irak atau mayoritas dari mereka menegaskan kenajisannya. Mereka berkata, "Perbedaan pendapat hanya terkait bangkainya secara keseluruhan lantaran keterhormatan keseluruhanya."

Ulama Khurasan berkata, "Dalam hal ini terdapat dua pendapat dan yang paling *shahih* dari keduanya adalah ia suci. Inilah pendapat yang *shahih*."

Imam Al Haramain berkata, "Orang yang mengatakan bahwa anggota badan yang terpisah saat masih hidup adalah najis, maka orang itu keliru. Pendapat yang tepat adalah bahwa bagian tubuh dikategorikan termasuk keseluruhan tubuh setelah mati. Mengenai rambut Rasulullah SAW, jika kami mengatakan rambut selain beliau suci, maka rambut beliau lebih utama. Jika kami mengatakan, rambut selain rambut beliau tidak suci, dalam hal ini terdapat dua pendapat:

1. **Abu Ja'far berpendapat bahwa ia suci.**
2. Yang lain berpendapat bahwa ia najis. Pendapat ini keliru atau semacam ada kekeliruan. Aku akan memaparkan nanti dalam sub bahasan tersendiri mengenai rambut Rasulullah SAW, dan kotoran dari badan beliau

Ungkapan penulis, "Di setiap bahasan kami mengatakan, ia najis yang dimaklumi bila hanya satu atu dua helai rambut," zhahirnya adalah pemakluman secara umum terkait rambut manusia dan lainnya. Para penganut madzhab kami menyepakati pemakluman tersebut, tetapi mereka berbeda pendapat mengenai pengkhususannya. Di antara mereka adalah Al Qadhi Husain dan Al Mahamili dalam *Al Majmu'*. Al Qadhi menyatakan pemakluman berlaku pada rambut selain manusia. Di antara mereka ada yang menukil ini dari penjelasan Asy-Syaikh Abu Hamid. Aku sendiri tidak melihatnya demikian dalam penjelasannya. Tetapi dalam redaksi penjelasan Asy-Syaikh Abu Hamid dan Al Qadhi Husain terdapat perbedaan pendapat.

Ada kalangan yang mengkhususkannya bagi rambut manusia, di antaranya adalah Al Furani, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Jurjani dalam *At-Tahrir,* Ar-Ruyani, Al Baghawi, dan penulis *Al Bayan.* Masing-masing dari kedua

pendapat ini memiliki sudut pandang tersendiri, tapi yang *shahih* adalah pemakluman itu bersifat umum. Ungkapan penulis tersebut seperti penegasan terhadapnya, sebab itu merupakan pernyataan yang tegas dalam istilah syair.

Kemudian penulis berkata, "Di setiap bahasan kami mengatakan, ia adalah najis yang dimaklumi." Karena semuanya sama terkait keumuman kendalanya dan kesulitan menghindarkannya.

"Seperti satu dan dua helai rambut," bukan sebagai pembatasan bagi rambut yang dimaklumi, tapi sebagai contoh untuk jumlah sedikit yang dimaklumi. Sedangkan ungkapan para penganut madzhab kami adalah yang sedikit dimaklumi. Demikian pula yang ditegaskan oleh mayoritas ulama. Ibnu Ash-Shabbagh menyatakan bahwa sebagian dari penganut madzhab kami menafsirkannya dengan satu dan dua helai rambut.

Imam Al Haramain berkata, "Jika kami menetapkan kenajisan rambut manusia, maka yang tercabut dari jenggot dan kepala sebagai kebiasaan yang sering terjadi dimaklumi meskipun ditetapkan kenajisannya, seperti darah kutu. Kemudian pendapat yang menetapkan jumlah sedikit seperti pendapat terkait darah kutu, barangkali yang sedikit itu adalah yang kemungkinan besar tercerabut namun kondisinya masih tetap stabil. *Wallahu A'lam.*"

Masalah:

Pertama: Madzhab yang *shahih* menegaskan bahwa hukum rambut Rasulullah SAW suci sebagaimana yang telah dipaparkan terdahulu. Dalilnya adalah hadits dan keagungan kedudukan Nabi SAW.

Kalangan yang berpendapat bahwa rambut beliau najis berdalih dengan mengatakan, bahwa Rasulullah SAW membagikan rambut beliau untuk tabarruk (memperoleh berkah). Upaya untuk mendapatkan keberkahan dapat dilakukan dengan benda yang najis sebagaimana dapat dilakukan dengan benda yang suci. Demikian yang dikatakan oleh Al Mawardi dan lainnya. Selain itu, mereka juga mengatakan, karena jumlah yang saat itu diambil oleh setiap orang sedikit dan dimaklumi. Yang benar adalah pendapat yang menegaskan kesuciannya sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Ja'far dan

disampaikan oleh Ar-Ruyani dari sejumlah kalangan lainnya serta dinyatakan *shahih* oleh Al Qadhi Husain dan lainnya.

Mengenai kencing dan darah beliau SAW, terdapat dua pendapat yang masyhur di antara ulama Khurasan. Al Qadhi Husain dan sedikit dari mereka menyatakan terkait tinja terdapat dua pendapat. Keduanya dinukil terkait tinja oleh penulis *Al Bayan* dari ulama Khurasan. Sebagian dari mereka memungkiri pendapat Al Ghazali yang menolak kedua pendapat ini terkait dengan tinja dan menyatakan bahwa tinja najis berdasarkan kesepakatan ulama. Selain itu, perbedaan pendapat khusus berkaitan dengan kencing dan darah. Pemungkiran ini merupakan kekeliruan, bahkan perbedaan pendapat terkait tinja sudah masyhur dan dinukil pula oleh selain Al Ghazali sebagaimana yang kami sampaikan dari Al Qadhi Husain dan penulis *Al Bayan* serta lainnya.

Imam Al Haramain dan lainnya mensinyalirnya dengan mengatakan, bahwa ada dua pendapat yang berkembang tentang kotoran badan Nabi SAW seperti kencing dan darah beliau. Al Qaffal mengatakan dalam *Syarh At-Talkhish* terkait keistimewaan, "Sebagian dari penganut madzhab kami mengatakan, bahwa semua yang keluar dari Nabi SAW adalah suci. Pendapat ini tidak *shahih*."

Ini adalah nukilan Al Qaffal yang merupakan syaikh tarekat Khurasan dan dijadikan sebagai acuan. Kalangan yang menyatakan kenajisan kotoran ini berdalil bahwa Nabi SAW menghindarkan diri darinya. Sedangkan kalangan yang menyatakan kesuciannya berdalil dengan kedua hadits yang sudah lazim dikenal, bahwa Abu Thayyibah Al Hajim (tukang bekam) pernah membekam Nabi SAW dan meminum darah beliau sedangkan beliau tidak memungkirinya (beliau tidak melarang perbuatan tersebut). Dalil lainnya, seorang wanita pernah minum kencing Nabi SAW namun beliau tidak memungkirinya. Namun hadits Abu Thayyibah ini lemah dan hadits mengenai seorang wanita yang meminum kencing *shahih* diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni.

Ad-Daraquthi berkata, "Ini adalah hadits *shahih* dan cukup untuk dijadikan dalil terkait semua kotoran yaitu dengan mengqiyaskan dengannya. Sisi yang dijadikan dalil adalah Nabi SAW tidak memungkiri perbuatan wanita itu dan tidak menyuruhnya agar mencuci mulutnya serta tidak melarangnya

agar tidak mengulangi kembali perbuatannya."

Kalangan yang berpendapat bahwa itu suci menjawab terkait penghindaran Nabi SAW darinya bahwa itu sebagai anjuran semata dan untuk menjaga kebersihan. Yang *shahih* adalah pendapat mayoritas ulama yang menyatakan bahwa darah dan kotoran adalah najis. Pendapat inilah yang ditegaskan oleh ulama Irak.

Al Qadhi Husain tidak sependapat dengan mereka dan berkata, "Yang paling *shahih* adalah semuanya suci. *Wallahu A'lam.*"

Kedua: Kami telah memaparkan perbedaan pendapat terkait dengan masalah rambut bangkai selain manusia, dimana menurut madzhab yang *shahih*, ia adalah najis. Perbedaan pendapat ini tidak terkait dengan anjing dan babi serta bagian tubuh salah satu dari keduanya. Sedangkan rambut anjing, babi, dan bagiannya ini telah ditegaskan kenajisannya oleh ulama Irak dan sejumlah kalangan dari Khurasan. Mereka tidak menyatakan bahwa ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Kalangan ulama Khurasan berkata, "Jika kami mengatakan kesucian yang lain, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat: (1) suci, dan (2) yang paling *shahih* adalah ia najis."

Imam Al Haramain berkata, "Berdasarkan pendapat ini Ash-Shaidalani menegaskan kenajisannya."

Al Qadhi Abu Hamid Al Marwarudzi berkata, "Ia suci berdasarkan pendapat ini."

Al Imam berkata, "Pendapat ini dipilih oleh syaikhku." Maksudnya, bapaknya, Abu Muhammad Al Juwaini.

Ar-Rafi'i berkata, "Kedua pendapat ini berlaku dalam keadaan hidup maupun mati."

Ketiga: Ungkapan penulis, "Karena ia adalah bagian yang terkait dengan hewan sebagai keterkaitan bentuk, oleh karena itu ia pun najis lantaran

kematian, seperti organ-organ tubuh lainnya." Ungkapan penulis yang mengatakan, "terkait" berarti tidak termasuk janin dan sesuatu yang sudah mengeras di dalam perut bangkai.

Sedangkan ungkapan penulis yang mengatakan "dengan hewan" berarti tidak termasuk ranting-ranting pohon. Demikian pendapat yang dikatakan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dan lainnya.

"Keterkaitan bentuk," berarti tidak termasuk telinga yang ditempelkan.

"Di antara mereka ada yang tidak menetapkan riwayat ini dan mengatakan rambut menjadi najis lantaran kematian, sebagai satu pendapat," maknanya adalah, bukan pendiskreditan terhadap periwayat dengan pendustaan dan semacamnya, tetapi maknanya adalah sebagai takwil riwayat sesuai dengan pendapat pihak lain, sebagaimana yang telah kami paparkan sebelumnya dari nukilan penulis *Al Hawi*.

Keempat: Ungkapan penulis, "Karena sesuatu yang dinyatakan najis dari selain beliau maka najis pula pada beliau, seperti darah." Penulis *Asy-Syamil* sependapat dengannya terkait dengan ungkapan ini. Qiyas ini berimplikasi pada penegasan terkait kenajisan darah namun ini tidak secara aksiomatis (pasti), tapi di dalamnya terdapat perbedaan pendapat sebagaimana yang telah kami paparkan sebelum ini.

Penulis *Al Hawi* berkata, "Abu Ja'far At-Tirmidzi yang menyatakan kesucian rambut beliau SAW pernah ditanya, 'Abu Thayyibah pernah membekam beliau dan meminum darah beliau, apakah kamu mengatakan darah beliau suci?' Mendengar itu, Abu Ja'far segera bangkit menuju pintu lantas berkata, 'Aku berpendapat seperti itu'. Dia kemudian ditanya lagi, 'Seorang wanita pernah meminum kencing beliau, apakah kamu berpendapat bahwa kencing beliau suci?' Abu Ja'far menjawab, 'Tidak, karena kencing adalah hasil dari makanan dan minuman, sedangkan darah dan rambut tidak demikian, karena berasal dari bentuk fisik'."

Ini adalah pernyataan penulis *Al Hawi*. Pernyataan ini menegaskan bahwa Abu Ja'far berpendapat bahwa rambut dan darah suci. Jika memang

demikian, maka qiyasnya dengan darah tidak tertolak karena menurutnya, darah adalah suci. Namun demikian dia memungkiri qiyas ini pada penulis dan dijawab bahwa penulis memilih dalam Ushul Fikih bahwa qiyas dibolehkan dengan sesuatu yang diperselisihkan. Jika pihak yang berbeda pendapat menolak dasarnya, maka orang yang menerapkan qiyas menetapkannya dengan dalil khususnya kemudian dikaitkan dengan cabangnya. Dalam *Al Muhadzdzab,* penulis sering menyampaikan qiyas dengan sesuatu yang diperselisihkan, dan semuanya tidak selaras dengan kaidah ini. *Wallahu A'lam.*

Kelima: Dalam bagian ini penulis menyebutkan nama Abu Thalhah Ash-Shahabi dan Abu Ja'far At-Tirmidzi. Abu Thalhah bernama Zaid bin Sahl bin Al Aswad Al Anshari. Ia pernah mengikuti Bai'at Aqabah, perang Badar, perang Uhud, dan seluruh momentum perjuangan Rasulullah SAW Dia termasuk seorang kepala rombongan pada Malam Aqabah. Selain itu, dia termasuk dalam jajaran generasi sahabat yang berpuasa terus menerus setelah Rasulullah SAW wafat. Kami akan memaparkan tentang mereka, *insya Allah* dalam pembahasan tentang puasa.

Abu Zur'ah Ad-Dimasyqi Al Hafizh berkata, "Abu Thalhah hidup selama 40 tahun dalam keadaan berpuasa sepeninggal Rasululllah SAW (kecuali pada hari diharamkan berpuasa). Ada yang tidak sependapat dengannya. Pendapat yang berseberangan mengatakan, dia wafat pada tahun 34 H. Ada yang mengatakan, pada tahun 32 H."

Abu Ja'far bernama Muhammad bin Ahmad bin Nashr, salah seorang ulama terkemuka yang membuat dada menjadi lapang bila mengenangnya, dan hati menjadi nyaman bila membaca karya-karyanya. Abu Ja'far adalah seorang penganut madzhab Abu Hanifah kemudian menjadi penganut madzhab Asy-Syafi'i lantaran mimpi yang dialaminya dan mimpinya ini cukup masyhur. Dia berkata, "Aku melihat Rasulullah SAW dalam mimpiku. Lalu aku bertanya, 'Ya Rasulullah, aku menerapkan pendapatku atau pendapat Abu Hanifah?' Beliau kemudian berpaling dariku. Aku lalu bertanya, 'Apakah pendapat Malik?' Beliau berkata, 'Terapkan yang sesuai dengan Sunnahku'. Aku bertanya, 'Pendapat Asy-Syafi'i?' Beliau menjawab, 'Itu adalah pendapat

Asy-Syafi'i, itu adalah sanggahan terhadap orang yang menyalahi Sunnahku'."

Mimpi ini disampaikan oleh penulis dalam *Ath-Thabaqat* dan lainnya.

Nama Abu Ja'far At-Tirmidzi adalah nisbat kepada Tirmidz, daerah terkenal yang kepada daerah inilah Al Imam Al Hafizh Abu Isa At-Tirmidzi dinisbatkan. Terkait ejaan Tirmidz yang tepat, terdapat tiga pendapat sebagaimana yang dipaparkan oleh Al Hafizh Abu Sa'ad As-Sam'ani dalam kitabnya *Al Ansab*:

1. Dibaca dengan harakat kasrah pada huruf *ta'* dan *mim*, yakni Tirmidz.
2. Dibaca dengan harakat dhammah pada *ta'* dan *mim*, yakni Turmudz. Ini adalah pendapat Ahlul Ma'rifah.
3. Dibaca dengan harakat fathah pada huruf *ta'* dan kasrah pada huruf *mim*, yakni Tarmidz. Dia berada di antara penduduk Tirmidz. Tirmidz adalah kota lama yang terletak di ujung sungai Balkh yang disebut sungai Jaihun. Tiga versi ini diucapkan pada setiap orang yang dipanggil dengan nama At-Tirmdizi.

Dalam *Ath-Thabaqat*, Asy-Syirazi berkata, "Abu Ja'far At-Tirmidzi tinggal di Baghdad dan pada masanya di Irak para penganut madzhab Asy-Syafi'i tidak memiliki sosok yang lebih dominan kepemimpinannya, lebih bersahaja, dan lebih banyak periwayatannya dari pada Abu Ja'far At-Tirmidzi. Uang makannya setiap bulan sebesar empat dirham. Dia lahir pada bulan Dzul Hijjah tahun 200 H dan wafat pada bulan Muharram tahun 295 H."

Pemaparan tentang jati diri Abu Ja'far At-Tirmidzi diungkapkan secara panjang lebar dalam *Ath-Thabaqat. Wallahu A'lam.*

Madzhab Ulama Mengenai Hukum Rambut Bangkai, Tulang dan Urat

Madzhab kami (Asy-Syafi'i) berkeyakinan bahwa rambut, bulu domba, bulu onta, bulu burung, urat, tulang, tanduk, gigi, dan kuku adalah najis. Namun terdapat perbedaan pendapat yang tidak signifikan tentang rambut sebagaimana telah dipaparkan sebelum ini. Mengenai tulang terdapat perbedaan pendapat yang lebih tidak signifikan seperti yang disebutkan penulis berikut ini. Sedangkan tentang urat, dihukumi najis tanpa ada yang berbeda

pendapat. Ini berlaku pada makhluk selain manusia. Di antara ulama yang menyatakan najis adalah Atha'.

Umar bin Abdul Aziz, Al Hasan Al Bashri, Malik, Ahmad, Ishak, Al Muzani, dan Ibnu Al Mundzir berpendapat bahwa rambut, bulu domba, bulu onta, dan bulu burung suci, sedangkan tulang, tanduk, gigi, dan kuku kaki, dan kuku tangan najis. Demikian Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menyampaikan pendapat mereka.

Al Abdari menyampaikan dari Al Hasan, Atha', Al Auza'i, dan Laits bin Sa'ad bahwa barang-barang ini najis dengan kematian, tetapi dapat menjadi suci dengan dicuci.

Diriwayatkan dari Malik, Abu Hanifah, dan Ahmad bahwa rambut, bulu domba, bulu onta, dan bulu burung tidak najis. Abu Hanifah dan Daud berkata, "Demikian pula tulang, tanduk, dan selebihnya tidak najis."

Abu Hanifah mengatakan, kecuali rambut babi dan tulangnya. Dia memberi keringanan bagi orang-orang yang berprofesi sebagai penjahit untuk menggunakan rambut baik jika mereka memerlukannya. Dalam riwayat darinya terkait urat terdapat dua pendapat.

Kalangan yang mengatakan rambut suci berdalil dengan firman Allah SWT,

وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ۝

"Dari bulu domba, bulu onta, dan bulu kambing, alat-alat rumah tangga dan perhiasan (yang kamu pakai) sampai waktu (tertentu)."(Qs. An Nahl [16]: 80)

Hal ini bersifat umum dalam segala kondisi. Hujah lainnya adalah sabda Nabi SAW,

إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا.

"Yang diharamkan hanya memakannya."

Hadits ini terdapat dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim*, dan kami telah memaparkannya sebelum ini.

Diriwayatkan dari Ummu Salamah dari Nabi SAW, beliau bersabda,

لاَ بَأْسَ بِجِلْدِ الْمِيْتَةِ إِذَا دُبِغَ وَلاَ بِشَعْرِهَا إِذَا غُسِلَ.

"Tidak apa-apa dengan kulit bangkai jika telah disamak tidak pula rambutnya jika telah dicuci."

Mereka menyampaikan sejumlah qiyas dan hal-hal terkait namun tidak kuat. Para penganut madzhab kami berdalil dengan firman Allah SWT, *"Diharamkan bagimu bangkai."* Ketentuan ini bersifat umum mencakup rambut dan lainnya.

Jika mereka mengatakan, rambut tidak termasuk bangkai, maka para penganut madzhab kami mengatakan, justru ia adalah bangkai, sebab bangkai adalah sebutan bagi yang terpisah dengan ruh dengan semua bagiannya.

Penulis *Al Hawi* berkata, "Maka dari itu, jika seseorang bersumpah tidak akan menyentuh bangkai, lantas menyentuh rambutnya, maka dia telah melanggar sumpah."

Jika mereka mengatakan, ayat ini umum terkait bangkai. Sedangkan ayat yang menjadi dalil kami khusus terkait sebagiannya yaitu rambut, bulu domba, dan bulu onta. Jadi, yang khusus didahulukan atas yang umum. Maka kami menjawab, masing-masing dari dua ayat ini mengandung keumuman dan kekhususan. Ayat itu juga umum terkait hewan hidup dan yang sudah mati. Sementara ayat ini khusus terkait pengharaman bangkai. Dengan demikian, setiap ayat dipandang umum dari satu sisi, dan khusus dari sisi yang lain. Maka, keduanya sama dari segi keumuman dan kekhususan, dan mengacu pada ayat kami lebih utama karena disampaikan untuk menjelaskan yang diharamkan dan bahwa bangkai diharamkan bagi kita. Sementara ayat yang lain terkait pemberian karunia yang dihalalkan bagi kita.

Mereka berdalil dengan hadits, *"Mengapa kalian tidak mengambil kulitnya lantas menyamaknya lalu memanfaatkannya?"* Pada umumnya, domba pasti memiliki rambut dan bulu, namun tidak dinyatakan kepada mereka terkait kesucian dan pemanfaatannya pada saat itu juga. Seandainya ia suci, maka beliau pasti menjelaskannya. Berargumentasi dengan alasan ini perlu dicermati. Para penganut madzhab kami mengacu pada qiyas yang

disampaikan oleh penulis dan mereka pun menyampaikan banyak qiyas namun aku tidak memaparkannya karena lemah.

Para penganut madzhab kami menjawab argumentasi mereka dengan firman Allah SWT, *"Dari bulu domba, bulu onta, dan bulu kambing,"* bahwa ayat ini berkaitan dengan rambut hewan yang boleh dimakan dagingnya jika disembelih atau diambil pada saat hidupnya sebagaimana yang telah dikenal luas. Al Mawardi menyampaikan jawaban lain bahwa kata *min* (dari) dalam ayat tersebut fungsinya untuk menyatakan makna sebagian. Sedangkan yang dimaksud dengan sebagian yang suci adalah yang telah kami paparkan.

Jawaban terhadap sabda Nabi Muhammad SAW, *"Yang diharamkan hanyalah memakannya."*[160]

Sedangkan terkait dengan hadits Ummu Salamah, dapat dijawab dari dua sisi:

1. Yang paling bagus dari keduanya adalah bahwa hadits ini lemah berdasarkan kesepakatan para ulama penghafal hadits. Mereka mengatakan, karena Yusuf bin As-Safr meriwayatkannya sendirian. Selain itu, riwayat haditsnya ditinggalkan. Ini adalah ungkapan seluruh ulama yang berkompeten dalam bidang hadits dan merupakan ungkapan yang paling tepat menurut mereka terkait kelemahan periwayat.

   Ad-Ad-Daraquthni berkata, "Perawi tersebut diabaikan, mendustakan Al Auza'i."

   Al Baihaqi berkata, "Dia adalah orang yang memalsukan hadits."

2. Hadits ini tidak mungkin dapat dijadikan acuan bagi orang yang berpendapat bahwa rambut itu suci tanpa pencucian. *Wallahu A'lam.*

Kalangan yang berpendapat bahwa rambut menjadi suci setelah dicuci berdalil dengan hadits Ummu Salamah. Kami telah menjelaskan kesepakatan para ulama penghafal terkait kelemahannya, dan mereka pun menjelaskan

---

[160] Dalam naskah aslinya di sini kosong dan barangkali terhapus, yaitu kalimat, "bahwasanya ini terkait kesucian kulit dengan disamak," karena dinyatakan dalam kelanjutan hadits, *"Bukankah pada air dan akasia terdapat apa yang membersihkannya."* Allah lebih mengetahui (ط).

sebab kelemahan dan ketidakvalidannya. Para penganut madzhab kami berdalil bahwa ia najis wujudnya, maka tidak menjadi suci dengan pencucian, seperti tinja dan daging. Kalangan yang berpendapat bahwa tulang bangkai suci berdalil dengan hadits dari Anas RA, bahwa Nabi Muhammad SAW pernah menyisir dengan sisir yang terbuat dari gading.

Juga, berdalil dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dalam *Sunan Abu Daud* dengan sanadnya dari Humaid Asy-Syami dari Sulaiman Al Munabbihi, dari Tsauban *maula* Rasulullah SAW, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

يَا ثَوْبَانُ اشْتَرِ لِفَاطِمَةَ قِلاَدَةً مِنْ عَصَبٍ وَسُوَارَيْنِ مِنْ عَاجٍ.

"Wahai Tsauban, belikan untuk Fathimah kalung dari urat dan dua gelang dari gading."

Pengemban utama madzhab ini berkata, "*Aaj* adalah tulang gajah atau gading."

Para penganut madzhab kami berdalil dengan firman Allah SWT,

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾

"Dan dia membuat perumpamaan bagi Kami, dan dia lupa kepada kejadiannya. Dia berkata, 'Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang yang telah hancur luluh?' Katakanlah, 'Dia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama dan Dia Maha Mengetahui setiap makhluk'." (Qs. Yaasiin [36]: 78-79)

Ayat ini menetapkan bahwa tulang belulang itu hidup. Maka, ini merupakan dalil bahwa kematiannya dan bangkai adalah najis. Jika mereka mengatakan, maksudnya adalah, orang-orang yang memiliki tulang belulang. Di sini kata "orang-orang yang memiliki" dihapus untuk mempersingkat, maka kami menjawab, "Ini bertentangan dengan hukum dasar dan makna zhahir, sehingga argumentasi ini tidak layak diperhatikan."

Asy-Syafi'i berdalil dengan riwayat Amr bin Dinar dari Ibnu Umar RA,

bahwa dia tidak suka melumurkan minyak pada tulang gajah, karena ia adalah bangkai. Generasi Islam terdahulu menyampaikan secara mutlak ketidaksukaan dan maksud mereka adalah pengharaman. Selain itu, karena ia adalah bagian yang terkait dengan hewan sebagai keterkaitan bentuk, maka ia serupa dengan anggota badan.

Jawaban terhadap hadits Anas dari dua sisi: (1) haditsnya lemah menurut para ulama terkemuka, dan (2) yang dimaksud gading itu sebenarnya adalah tulang punggung. Demikian yang dikatakan oleh Al Ashma'i, Ibnu Qutaibah, dan lainnya dari kalangan pakar bahasa.

Abu Ali Al Baghdadi berkata, "Orang Arab menyebut setiap tulang dengan *aaj.*"

Terkait dengan hadits Tsauban dijawab dari dua sisi seperti masalah sebelum ini. Humaid Asy-Syami dan Sulaiman Al Munabbihi adalah perawi yang tidak dikenal.

8. Asy-Syirazi berkata, "Jika kulit bangkai telah disamak namun padanya masih terdapat rambut, Asy-Syafi'i mengatakan dalam *Al Umm*, tidak suci, karena penyamakan tidak berpengaruh dalam pencuciannya. Ar-Rabi' bin Sulaiman Al Jizi meriwayatkan darinya bahwa ia suci, karena ia adalah rambut yang tetap berada di kulit yang suci. Dengan demikian ia seperti kulit terkait kesuciannya, dan seperti rambut hewan terkait keadaan hidup."

Penjelasan:

Dua pendapat ini masyhur. Yang paling *shahih* dari keduanya menurut mayoritas ulama adalah penetapan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* bahwa ia tidak suci. Telah dipaparkan sebelumnya dari penulis *Al Hawi* bahwa dia berkata, "Inilah pendapat yang masyhur dari Asy-Syafi'i, dan yang dinukil darinya oleh mayoritas penganut madzhabnya. Di antara yang menyatakan *shahih* dari kalangan ulama penulis adalah Abu Al Qasim Ash-Shaimiri, Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, Al Baghawai, Asy-Syasyi, Ar-Rafi'i, dan ditegaskan oleh Al Jurjani dalam *At-Tahrir.*

Al Ustadz Abu Ishak Al Isfarayini dan Ar-Ruyani memandang bahwa yang *shahih* adalah ia suci. Ar-Ruyani berkata, "Karena sahabat-sahabatnya pada masa Umar RA membagi sembelihan-sembelihan hasil rampasan perang dari Persia, yaitu sembelihan-sembelihan Majusi."

Di antara dalil yang menyatakan tidak suci adalah hadits Abu Al Malih, Amir bin Salamah dari bapaknya, bahwa Rasulullah SAW melarang penggunaan kulit binatang buas. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, dan An-Nasa'i, dengan sanad yang *shahih*.

Diriwayatkan oleh Al Hakim dalam *Al Mustadrak*, dan dia berkata, "Hadits ini *shahih*."

Diriwayatkan dari Al Miqdam[161] bin Ma'dikarib bahwa dia pernah bertanya kepada Muawiyah, "Aku bertanya kepadamu dengan nama Allah, apakah kamu tahu bahwa Rasulullah SAW melarang pemakaian kulit binatang buas dan menggunakannya sebagai alas?" Muawiyah menjawab, "Ya."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan An-Nasa'i dengan sanad *hasan*.

Diriwayatkan dari Muawiyah bahwa dia pernah bertanya kepada sahabat-sahabat Nabi Muhammad SAW, "Apakah kalian tahu bahwa Rasulullah SAW melarang penggunaan kulit harimau sebagai alas?" Mereka menjawa, "Ya."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud. Hadits-hadits ini dan semacamnya dijadikan sebagai dalil oleh sejumlah penganut madzhab kami bahwa rambut tidak dapat disucikan dengan penyamakan, karena larangannya terkait penggunaan setelah penyamakan. Dengan demikian, larangan itu tidak boleh kembali pada kulit yang sama, sebab ia suci lantaran telah disamak dengan argumentasi-argumentasi terdahulu, tetapi ia kembali kepada rambut.

Sedangkan dalil yang digunakan oleh Ar-Ruyani berupa sembelihan-sembelihan hasil rampasan perang, dalam hal ini tidak dinyatakan bahwa

---

[161] **Al Miqdam bin Ma'dikarib Al Kindi adalah seorang sahabat yang meriwayatkan empat puluh hadits. Al Bukhari meriwayatkan hanya satu hadits darinya.**

mereka menggunakannya pada ritual yang tidak dibolehkan mengenakan najis padanya seperti shalat dan lainnya.

Masalah:

Pertama: Jika kami mengatakan bahwa pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang menyatakan bahwa rambut tidak dapat disucikan dengan disamak, maka Al Qadhi Husain, Al Jurjani, dan lainnya mengatakan bahwa itu dimaklumi bila jumlah yang tersisa di kulit sedikit dan dinyatakan suci pada rambut yang menyertainya.

Kedua: Di antara yang seharusnya dicermati dan perlu diketahui adalah kulit musang dan semacamnya jika mati atau penyembelihannya rusak dengan memasukkan pisau ke dalam telinganya dan semacamnya, dan kulit hewan yang tidak boleh dimakan dagingnya. Semua kulit ini menyebabkan shalat tidak sah bila dipakai berdasarkan pendapat yang paling *shahih* karena rambutnya tidak suci dengan penyamakan.

Asy-Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah berkata, "Mengenai berang-berang,[162] kami mencari ketentuan (hukum) hewan ini dan tidak dinyatakan bahwa ia boleh dimakan. Dengan demikian selayaknya tidak mengerjakan shalat dengan memakai kulitnya."

Para penganut madzhab kami memiliki dua pendapat terkait pengharaman hewan yang tidak jelas ketentuannya sehingga tidak diketahui,

---

[162] Dalam kitab-kitab tentang hewan dinyatakan bahwa ia adalah anjing air. Ini dijelaskan dalam hadits Abu Hurairah RA yang diriwayatkan oleh sejumlah ulama hadits kecuali An-Nasa'i secara *marfu'*, *"Ketika mendekati Kiamat kalian memerangi suatu kaum yang sandal mereka rambut."*

Dalam riwayat lain disebutkan, *"Mereka memakai rambut dan berjalan di rambut, wajah mereka seperti tameng-tameng yang terkena tempaan, wajah mereka memerah, mata mereka kecil, hidung mereka pesek."*

Ad-Dumairi berkata, "Asy-Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah mengatakan, kami mencari tahu tentang berang-berang namun kami belum mendapatkan kejelasan bahwa ia boleh dimakan atau tidak. Dengan demikian, hendaknya dihindari penggunaan kulitnya dalam shalat." Perhatikan perbedaan antara dua ungkapan ini. (ط)

apakah boleh dimakan atau tidak? Kami akan memaparkan dalam sub bahasan setelah ini dari penulis *Al Hawi* semacam rambut ini, *insya Allah*.

Ketiga: Penulis *Al Hawi* berkata, "Jika seseorang menjual kulit bangkai setelah disamak dan sebelum rambutnya dipisahkan darinya, dan kami telah memaparkan dalam sub bahasan bahwa kulit boleh dijual, serta bahwa rambut tidak dapat disucikan dengan disamak, maka ada tiga keadaan terkait dengannya:

1. Jika dia berkata, "Aku menjual kulit kepadamu tanpa rambut," maka penjualannya sah.
2. Jika dia berkata, "Aku menjual kulit kepadamu bersama rambutnya," maka penjualan rambut tidak sah, dan terkait kulit terdapat dua pendapat dengan membedakan transaksi. Yang paling *shahih* dari keduanya adalah penjualannya sah.
3. Menjualnya secara mutlak, apakah ini seperti keadaan pertama atau kedua? Dalam hal ini terdapat dua pendapat.

Keempat: Penulis menyebutkan nama "Ar-Rabi' bin Sulaiman Al Jizi" namun nama ini tidak sebutkan dalam *Al Muhadzdzab* kecuali dalam bagian ini. Ia disebutkan di dalam kitab lain tentang masalah *qira`ah* Al Qur`an dengan dialek tertentu. Dia menukilnya dari Asy-Syafi'i. Aku telah menyampaikan masalah ini dalam *Ar-Raudhah* dan dalam *Thadzib Al Asma`*.

Nama Ar-Rabi' cukup sering disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* dan kitab-kitab para penganut madzhab ini. Dia adalah Ar-Rabi'[163] bin Sulaiman Al Muradi. Dialah perawi *Al Umm* dan kitab-kitab Asy-Syafi'i lainnya dari Asy-Syafi'i. Aku telah menjelaskan orang-orang yang bernama Ar-Rabi' dalam *Tahdzib Al Asma' wa Al-Lughat*.

Ar-Rabi' Al Jizi ini dinisbatkan kepada Jizah Mesir. Dia adalah Ar-Rabi' bin Sulaiman Al Mishri Al Azdi *maula* mereka. Dia wafat pada bulan

---

[163] Kami menyampaikan biografinya dalam catatan kami kitab ini. (ط)

Dzul Hijjah tahun 256 H. Di antara yang meriwayatkan darinya adalah Abu Daud dalam *Sunan Abu Daud,* An-Nasa'i dalam *Sunan An-Nasa'i,* Abu Ja'far Ath-Thahawi, dan ulama terkemuka lainnya. Dia adalah acuan menurut para ulama hadits. *Wallahu A'lam.*

9. Asy-Syirazi berkata, "Jika rambut dicukur dari hewan-hewan, harus dicermati; jika itu dari hewan yang boleh dimakan, maka ia tidak najis, karena pencukuran pada rambut seperti penyembelihan pada hewan. Jika hewan disembelih, maka ia tidak najis. Demikian pula jika rambutnya dicukur. Jika itu dari hewan yang tidak boleh dimakan, maka hukumnya sebagaimana hukum hewan. Jika hewan disembelih maka ia menjadi bangkai, demikian pula jika rambutnya dicukur tentu ia menjadi bangkai."

Penjelasan:

Dalam pernyataan ini terdapat sejumlah permasalahan penting, yaitu:

1. Jika rambut, bulu domba, atau bulu dari hewan yang boleh dimakan dagingnya dicukur, maka ia suci berdasarkan ketentuan dalam Al Qur'an dan kesepakatan umat.

Imam Al Haramain dan lainnya berkata, "Qiyas menetapkannya najis seperti halnya seluruh bagian hewan yang terpisah saat hidup."

Tetapi umat sepakat atas kesuciannya lantaran kebutuhan kepadanya yang sangat mendesak untuk bahan pakaian manusia dan alas mereka. Selain itu, karena rambut hewan-hewan yang disembelih tidak mencukupi kebutuhan mereka. Mereka berkata, "Serupa dengan susu yang ditetapkan kesuciannya padahal ia mengalami perubahan di dalam seperti darah." *Wallahu A'lam.*

2. Tidak ada perbedaan antara yang mencukur rambut itu muslim atau pun Majusi, atau penganut animism. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat.

3. Jika rambut, bulu domba, bulu onta, atau bulu burung, terpisah dari hewan yang boleh dimakan, dalam kehidupannya sendiri, atau dicabut, dalam hal ini terdapat beberapa pendapat:

a. Pendapat yang *shahih* darinya dan ditegaskan oleh Imam Al Haramain, Al Baghawi, dan mayoritas ulama, bahwa ia suci.

b. Ia najis, baik itu terpisah dengan sendirinya maupun dengan pencabutan. Pendapat ini disampaikan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya, bahwa ia tidak suci kecuali jika itu dicukur. Karena hewan hidup yang aku jelaskan maka ia mati.

c. Jika terjatuh dengan sendirinya maka ia suci. Jika dicabut maka ia najis, karena dengan demikian ia telah menyimpang dari jalan yang disyariatkan. Selain itu, lantaran di dalamnya terdapat tindakan yang menyakiti hewan, oleh karena ia seperti pencekikan terhadapnya. Pendapat ini disampaikan oleh Al Qadhi Husain, Al Muwalli, Ar-Ruyani, Asy-Syasyi, dan lainnya. Pendapat yang terpilih adalah pendapat yang ditegaskan oleh mayoritas ulama, yaitu ia suci secara mutlak. Karena ia semakna dengan pencukuran. Ia serupa dengan orang yang menyembelih dengan belati tumpul, maka ia dinyatakan halal meskipun itu tidak disukai.

Ungkapan penulis, "Jika rambut dicukur maka ia najis," karena pencukuran seperti penyembelihan. Barangkali yang diduga adalah, yang jatuh sendiri adalah najis. Dugaan ini tentunya keliru. Yang dimaksud dengan pencukuran adalah perumpamaan karena ia terpisah pada saat hidup.

Masalah:

Pertama: Al Baghawi berkata, "Jika sayap burung yang boleh dimakan dipotong saat masih hidup, maka rambut dan bulu yang ada padanya najis sebagaimana halnya bangkainya."

4. Jika rambut, bulu domba, bulu onta, dan bulu burung, dari hewan yang tidak boleh dimakan, atau rontok dengan sendirinya, atau dicabut, para penganut madzhab kami sepakat bahwa hukumnya sebagaimana hukum rambut bangkai. Karena yang terpisah dari yang hidup dianggap mati. Dengan demikian dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat terdahulu terkait rambut bangkai. Madzhab ini menyatakan kenajisannya pada selain

manusia, dan kesuciannya pada manusia.

Masalah:

Pertama: Hal ini cukup penting. Menurut pendapaat ulama fikih yang masyhur bahwa bagian yang terpisah dari hewan yang masih hidup adalah bangkai. Ini adalah kaidah penting. Dalilnya adalah hadits Abu Waqid Al-Laitsi, dia berkata, "Nabi SAW pernah datang ke Madinah ketika mereka sedang memotong punuk onta dan memangkas bagian atas leher kambing. Beliau kemudian bersabda,

مَا يُقْطَعُ مِنَ الْبَهِيْمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ.

'Yang dipotong dari ternak, sementara ternak itu tetap hidup, maka potongan itu adalah bangkai'."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, dan lainnya. Ini adalah redaksi At-Tirmidzi. Dia berkata, "Ini adalah hadits *hasan*. Hadits ini juga diterapkan sebagai acuan oleh para ulama."

Kedua: Jika kami mengacu pada madzhab bahwa rambut menjadi najis lantaran kematian, lantas seseorang melihat rambut yang tidak diketahuinya apakah ia suci atau najis, Al Mawardi berkata, "Jika dia tahu bahwa ia dari hewan yang boleh dimakan, maka ia suci, dengan mengacu pada hukum dasarnya. Jika dia tahu bahwa ia dari hewan yang tidak boleh dimakan, maka ia najis. Karena tidak ada cara untuk menyucikannya. Jika dia ragu, maka ada dua pendapat dalam hal ini didasarkan pada perbedaan pendapat para penganut madzhab kami terkait bahwa pada dasarnya segala sesuatu dibolehkan atau diharamkan."

Penjelasan seperti ini juga disampaikan oleh penulis *Al Bahr.* Kemudian kemungkinan terkait kenajisan hewan yang boleh dimakan, dia berkata, "Karena dia tidak tahu apakah rambut itu diambil saat hewannya masih hidup atau setelah kematiannya? Kemungkinan ini salah, karena kami meyakini kesuciannya dan tidak ada hukum dasar tidak pula makna zhahir yang

bertentangan dengannya."

Pernyataan yang mengatakan, jika dia ragu, maka ada dua pendapat, maka pendapat yang terpilih dari keduanya adalah ia suci. Karena kami meyakini kesuciannya selama masih hidup. Ini tentunya tidak bertentangan dengan hukum dasar tidak pula makna zhahir, sebab dia tidak bisa mengklaim bahwa zhahirnya ia najis. Sedangkan jika kemungkinan bahwa ia adalah rambut anjing atau babi, maka kemungkinan ini lemah, karena ini sangat jarang sekali terjadi.

Ungkapan penulis *Al Mustazhhari* setelah memaparkan dua pendapat dari riwayat penulis *Al Hawi,* bahwa ini tidak dapat dijadikan acuan sama sekali, tapi justru dibolehkan memanfaatkannya sebagai satu pendapat, tidak dapat diterima berdasarkan nukilan dan dalil yang telah kami paparkan. *Wallahu A'lam.*

10. Asy-Syirazi berkata, "Tulang, gigi, tanduk, kuku kaki, dan kuku tangan, dalam hal ini terdapat dua pendapat:

a. Di antara para penganut madzhab kami ada yang berpendapat, ia seperti rambut dan bulu domba, karena ia tidak merasa tidak pula mengalami kesakitan.

b. Di antara mereka ada yang berpendapat, ia najis sebagai satu pendapat."

Penjelasan:

Dua pendapat ini cukup masyhur. Madzhab ini adalah salah satu dari keduanya. Para penganut madzhab ini menegaskan kenajisannya. Dalil masalah dan pandangan-pandangan ulama ini telah dipaparkan sebelumnya tepatnya dalam masalah rambut. Yang mengatakan bahwa tidak ada perbedaan pendapat adalah Abu Ishak Al Marwazi.

Para penganut madzhab kami berkata, "Ungkapan penulis 'karena ia tidak merasa dan tidak mengalami kesakitan', ini tidak dapat diterima, sebab gigi menggigit dan tulang[164] merasakan."

---

[164] Pernyataan ini didasarkan pada pendapat bahwa hukum rambut, kuku, dan gigi

Para penganut madzhab kami juga berpendapat, hukum kuku seperti hukum tulang, kuku kaki, dan tanduk dalam hal ini selain manusia. Sedangkan bagian-bagian tubuh manusia telah dijelaskan sebelumnya terdahulu dalam masalah rambut. Sedangkan telapak kaki onta yang sudah mati hukumnya najis, tanpa ada perbedaan pendapat.

Masalah:

Pertama: Gading yang diambil dari gajah menurut kami, najis seperti halnya tulang-tulang lainnya yang tidak boleh digunakan pada apa pun yang basah. Jika digunakan pada sesuatu yang basah, maka ia menyebabkan sesuatu itu menjadi najis.

Para penganut madzhab kami berkata, "Makruh hukumnya menggunakannya pada benda-benda yang kering lantaran bersentuhan langsung dengan najis namun tidak diharamkan, karena ia tidak menjadi najis dengannya. Jika sisir dibuat dari tulang gajah lantas digunakannya di kepalanya atau jenggotnya, maka ada dua kondisi, jika ia basah dari salah satu dari dua pihak, maka rambutnya menjadi najis. Jika tidak basah, maka tidak najis. Tetapi hukumnya makruh bukan haram."

Inilah pendapat yang masyhur di antara para penganut madzhab ini. Aku melihat pada redaksi penjelasan Asy-Syaikh Abu Hamid dinyatakan bahwa dia berkata, "seharusnya diharamkan." Ini tentunya pendapat yang aneh dan lemah.

Menurutku (An-Nawawi): Hukum semestinya seperti itu terkait dengan penggunaan usus kambing di negeri Huran yang dibuat menjadi barang dengan bentuk gelas, mangkuk besar, dan semacamnya, tidak boleh digunakan pada yang basah dan dibolehkan pada yang kering namun hukumnya makruh.

Ar-Ruyani berkata, "Jika minyak diletakkan di tulang gajah untuk

---

dianggap halal selama masih hidup, dan mengalami pertumbuhan. Pertumbuhan rambut setelah dicukur dan gigi tumbuh. Yaitu gigi geraham dapat tumbuh setelah tercerabut sampai usia baligh. Al Ghazali berdalil dalam *Ma'arij Al Quds Ala Hayah An-Nabat* dengan pertumbuhan, dan pertumbuhan adalah pergerakan dan perkembangan. (ط)

dijadikan sebagai lampu atau penggunaan lainnya di luar badan, maka pendapat yang *shahih* adalah itu dibolehkan. Inilah perbedaan pendapat terkait dengan dibolehkannya membuat lampu dengan minyak yang najis. Karena ia menjadi najis lantaran diletakkan pada tulang. Inilah penjelasan madzhab kami terkait tulang gajah. Aku sengaja menyebutnya secara terpisah dan tidak dimaksukkan dalam pembahasan tentang tulang karena hal ini disesuaikan dengan apa yang dipaparkan oleh Asy-Syafi'i dan para penganut madzhabnya. Mereka berkata, "Aku menyebutnya secara terpisah tidak lain karena banyaknya orang yang menggunakannya, serta lantaran adanya perbedaan pendapat di antara ulama dalam hal ini."

Abu Hanifah menyatakan kesuciannya berdasarkan hukum dasarnya dalam semua masalah tulang. Pendapat ini juga disampaikan oleh Malik dalam satu riwayat, bahwa hewan yang disembelih itu suci. Namun jika tidak disembelih, ia dianggap najis berdasarkan riwayatnya, bahwa gajah boleh dimakan dagingnya.

Ibrahim An-Nakha'i berkata, "Ia najis, tetapi dapat disucikan dengan dikikis."

Kami telah menyampaikan sebelum ini tentang dalil kenajisan semua tulang. Dan ini salah satunya. Pendapat An-Nakha'i dalam hal ini lemah dan cukup jelas kelemahannya. *Wallahu A'lam.*

Kedua: Penulis *Asy-Syamil* dan lainnya dari kalangan penganut madzhab kami berkata, "Faqih Al Arab pernah ditanya tentang wudhu dengan air dari bejana yang berlekuk, maka dia menjawab, 'Jika lekukannya terkena air, maka tidak dibolehkan, namun jika tidak terkena maka dibolehkan. Bejana yang berkelok adalah bejana yang dilapisi sepotong tulang gajah'."

Ini *shahih* dan gambarannya terkait air yang kurang dari 2 *qullah*. Faqih Al Arab bukan sosok seseorang, tetapi para ulama menyampaikan berbagai masalah yang di dalamnya terdapat teka-teki dan kata-kata manis yang mereka nisbatkan kepada fatwa Faqih Al Arab. Al Imam Abu Al Husain bin Faris menulis satu kitab yang diberi judul *Futya Faqih Al Arab.* Di dalamnya, dia menyampaikan masalah ini dan teka-teki yang lebih menarik

darinya.

Ketiga: Boleh menyalakan tulang bangkai selain manusia di bawah periuk, tungku, dan lainnya. Hal ini disampaikan dengan jelas oleh penulis *Al Hawi*, Al Jurjani dalam *At-Tahrir* dan *Al Balaghah*, Ar-Ruyani, dan lainnya.

11. Asy-Syirazi berkata, "Susu di dalam embing domba yang sudah menjadi bangkai dihukumi najis, karena telah bertemu dengan najis. Ia seperti susu di dalam bejana yang najis. Sedangkan telur di dalam ayam yang sudah menjadi bangkai, jika kulitnya belum mengeras, maka hukumnya seperti susu (najis). Dan jika kulitnya sudah mengeras, maka ia tidak najis, sebagaimana halnya jika telur terjatuh ke sesuatu yang najis."

Penjelasan:

Masalah susu, menurut kami, adalah najis tanpa ada perbedaan pendapat. Ini adalah hukum susu domba dan hewan lainnya yang menjadi najis lantaran kematian. Sedangkan jika seorang wanita mati dan di dalam payudaranya terdapat susu, jika kami mengatakan kenajisan manusia lantaran kematian, maka susunya menjadi najis sebagaimana halnya domba. Jika kami mengacu pada pendapat ini, bahwa manusia tidak najis dengan kematian, maka susu inipun suci. Karena, ia berada di dalam bejana yang suci. Masalah ini dipaparkan oleh Ar-Ruyani di akhir bab penjualan yang curang. *Wallahu A'lam.*

Sedangkan telur, terdapat tiga pendapat yang disampaikan oleh Al Mawardi, Ar-Ruyani, Asy-Syasyi, dan lainnya:

1. Yang paling *shahih* di antaranya dan ditegaskan oleh penulis serta mayoritas ulama adalah jika mengeras maka ia suci, dan jika tidak mengeras maka ia najis.
2. Suci secara mutlak.
3. Najis secara mutlak. Pendapat ini disampaikan oleh Al Mutawalli dari ketetapan Asy-Syafi'i. Ini adalah penukilan yang asing, tidak valid, dan

lemah.

Penulis *Al Hawi* dan *Al Bahr* berkata, "Jika telur itu diletakkan di bawah burung lantas menetas menjadi anak burung, maka anak burung ini suci berdasarkan seluruh pendapat, seperti halnya hukum seluruh hewan."

Tidak ada perbedaan pendapat bahwa zhahir dari telur ini najis. Telur yang keluar saat induk ayam masih hidup, apakah ditetapkan kenajisan zhahirnya? Dalam hal ini terdapat dua pendapat sebagaimana disampaikan oleh Al Mawardi, Ar-Ruyani, Al Baghawi, dan lainnya. Hal ini didasarkan pada dua pendapat terkait dengan kenajisan kemaluan wanita yang basah. Demikian pula dua pendapat ini terkait dengan anak yang keluar dalam keadaan hidup. kedua pendapat ini juga disampaikan oleh Al Mawardi dan Ar-Ruyani.

Jika anak terpisah dalam keadaan masih hidup setelah kematian induknya, maka wujudnya suci tanpa ada perbedaan pendapat. Selain itu, bagian luarnya harus dicuci tanpa ada perbedaan pendapat. Jika telur yang terpisah itu berubah menjadi darah, apakah ia najis atau suci? Ada dua pendapat: Jika bagian kuning telur dan putihnya bercampur, maka ia suci tanpa ada perbedaan pendapat. Kami akan membahas kembali masalah ini lebih jauh dalam bab menghilangkan najis, *insya Allah*.

Masalah:

Kami telah menyatakan bahwa susu di dalam kantung susu bangkai dihukumi najis. Ini adalah madzhab kami dan pendapat Malik serta Ahmad. Abu Hanifah berpendapat bahwa susu itu suci. Dia berdalil bahwa karena ia bertemu dengan najis yang tersembunyi, oleh karena itu ia suci seperti susu dari domba yang hidup, sebab ia keluar dari saluran antara kotoran dan darah.

Mereka berargumentasi bahwa itu karena najis bagian dalam sesuatu tidak ada hukumnya. Hal ini didasarkan pada hukum mani itu suci, dan ia keluar dari saluran kencing. Namun para penganut madzhab kami berdalil bahwa ia tetap bertemu dengan najis, oleh karena itu hukumnya seperti susu yang berada di dalam bejana yang najis.

Para penganut madzhab kami menjawab pendapat mereka yang

menyatakan bahwa susu bertemu kotoran dan darah, bahwa kami tidak dapat menerima pendapat semacam ini, karena kotoran berada di usus besar, sementara darah berada di aliran darah. Selain itu, antara susu dengan keduanya terdapat pembatas yang halus. Sedangkan pendapat mereka terkait dengan kenajisan bagian dalam tidak ada hukumnya, tidak dapat diterima, bahkan sebenarnya ada hukumnya jika yang melekat padanya secara terpisah. Maka dari itu, jika bagian tengahnya menelan dan memuntahkannya, maka yang keluar menjadi najis pada zhahirnya.

Berkenaan dengan hukum mani, Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Jika kami menerima bahwa salurannya adalah saluran kencing, maka perbedaannya adalah bahwa ia dimaklumi lantaran kondisi kejadian yang dominan dan sulit dihindari. Hal ini tentunya berbeda dengan susu yang berada pada domba yang telah menjadi bangkai. Sedangkan masalah telur di dalam ayam yang mati, kami telah menyampaikan tiga pendapat madzhab kami dalam hal ini. Pendapat yang menyatakan najis disampaikan dari Ali bin Abi Thalib, Ibnu Mas'ud, dan Malik. Sementara yang menyatakan suci diriwayatkan dari Abu Hanifah. *Wallahu A'lam.*

12. Asy-Syirazi berkata, "Jika hewan yang boleh dimakan disembelih, maka tidak ada satu pun dari bagian-bagiannya yang najis lantaran penyembelihan. Selain itu, kulit, rambut, serta tulangnya boleh dimanfaatkan selama tidak terkena najis, karena ia adalah bagian yang suci dari hewan yang suci dan boleh dimakan. Oleh sebab itu, ia boleh dimanfaatkan setelah penyembelihan, seperti daging."

Penjelasan:

Yang dipaparkan penulis ini telah disepakati.

Ungkapan penulis, "Dari hewan yang boleh dimakan," tidak termasuk bagian-bagian yang tidak dimakan yang tidak boleh dimanfaatkan hanya lantaran penyembelihan.

13. Asy-Syirazi berkata, "Jika hewan yang tidak boleh dimakan disembelih, maka ia najis dengan penyembelihannya sebagaimana halnya ia berubah menjadi najis dengan kematiannya. Hal itu dikarenakan ia adalah sembelihan yang dagingnya tidak boleh dimakan. Oleh karena itu, ia najis dengan penyembelihannya sebagaimana halnya ia berubah menjadi najis dengan kematian, seperti halnya sembelihan orang Majusi."

Penjelasan:

Menurut madzhab kami (Syafi'i), itu tidak suci dengan penyembelihan hewan yang tidak dimakan bulu, kulit, dan satu bagian pun dari organ tubuhnya. Pendapat ini juga merupakan pendapat Malik, Ahmad, dan Daud. Sementara itu Abu Hanifah berpendapat bahwa kulitnya suci.

Para penganut madzhabnya berbeda pendapat terkait dengan kesucian dagingnya. Mereka sepakat bahwa ia tidak boleh dimakan. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Ibnu Ash-Shabbagh menyampaikan dari Malik terkait kesucian kulit dengan penyembelihan. Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Kecuali kulit babi, Malik dan Abu Hanifah sepakat atas kenajisannya."

Abu Hanifah berdalil dengan hadits yang diriwayatkan dari Nabi SAW, beliau bersabda, *"Penyamakan kulit adalah penyembelihannya."* Beliau menyerupakan penyamakan dengan penyembelihan, dan jika penyamakan tersebut membuatnya menjadi suci, maka demikian pula dengan penyembelihan. Selain itu, jika ia merupakan kulit yang disucikan dengan penyamakan maka ia pun suci dengan penyembelihan seperti halnya hewan yang dimakan. Juga, karena apa yang dapat menyucikan kulit makanan, maka ia pun dapat menyucikan lainnya, seperti penyamakan. Para penganut madzhab kami berdalil dengan banyak dalil dan yang paling bagus adalah yang disampaikan oleh penulis, dan itu sudah cukup.

Jika mereka berkata, "Ini tidak gugur dengan penyembelihan domba yang teracuni, sebab ia tidak boleh dimakan namun penyuciannya berguna," maka kami menjawab, "Memakannya sebelum itu dibolehkan, namun kemudian menjadi terlarang lantaran ada faktor penghalang yaitu racun hingga jika dia mampu menghilangkan racun dengan cara apa pun, maka ia boleh

dimakan. Dalil yang lain adalah bahwa maksud utama dari penyembelihan adalah untuk dimakan dagingnya, jika penyembelihan ini tidak memperbolehkan memakannya, maka penyucian kulitnya lebih layak tidak diperbolehkan."

Mengenai dalil mereka yang menggunakan hadits, *"Penyamakan kulit adalah penyembelihannya,"* bisa dijawab dari beberapa sisi dengan asumsi hadits ini *shahih*:

1. Hadits ini bersifat umum terkait dengan yang dimakan dan lainnya. Oleh karena itu, kami mengkhususkannya pada hewan yang dimakan dengan dalil yang telah kami paparkan.
2. Maksudnya adalah penyamakan menyucikannya.
3. Pendapat yang disampaikan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib bahwa kata *adiim* (kulit) dalam bahasa Arab hanya digunakan khusus untuk menyebut kulit kambing, dan itu dapat disucikan dengan penyembelihan berdasarkan kesepakatan ulama. Dengan demikian tidak ada dalil dalam hal yang diperselisihkan.

Terkait qiyas mereka dengan penyamakan dapat dijawab dari dua sisi:

1. Penyamakan dilakukan untuk menghilangkan najis yang terjadi lantaran kematian, dan tidak demikian dengan penyembelihan. Sebab, menurut mereka penyembelihan dapat menghindarkan terjadinya najis.
2. Penyamakan adalah pengalihan. Maka dari itu, tidak disyaratkan adanya tindakan lain padanya. Tapi, jika kulit terjatuh ke dalam tempat penyamakan maka ia tersamak dengan sendirinya. Berbeda dengan penyembelihan, karena penyembelihan adalah adalah boleh, maka disyaratkan adanya tindakan manusia dengan cara tertentu pada hewan dengan kriteria tertentu. *Wallahu A'lam.*

Masalah:

Pertama: Madzhab kami menyatakan bahwa tidak boleh menyembelih hewan yang tidak boleh dimakan untuk diambil kulitnya, tidak pula untuk diburu dengan burung elang, rajawali, dan semacamnya, baik dalam hal ini

menggunakan keledai yang lemah, *baghal* (hewan tunggangan hasil perkawinan silang antara kuda dan keledai) yang terluka, maupun lainnya.

Di antara yang mengungkap masalah ini adalah Al Qadhi Husain yang memaparkannya dalam kitabnya *At-Ta'liq,* bab penjualan anjing sebelum pembahasan tentang transaksi salam. Dia berkata, "Abu Hanifah berpendapat, boleh menyembelihnya untuk diambil kulitnya. Sedangkan yang lain menyampaikan dua riwayat dari Malik. Yang paling *shahih* dari keduanya adalah bahwa itu dibolehkan. Pendapat kedua adalah haram. Kedua pendapat ini didasarkanpada pengharaman dagingnya menurutnya.

Kedua: Jika seseorang membuat kantong air besar dari bahan kulit yang dihukumi najis, lalu ia menuangkan air 2 *qullah* atau lebih di dalamnya, maka airnya suci sementara tempatnya najis. Terkait dengan cara penggunaannya, telah dibicarakan dalam pembahasan sebelumnya. Jika airnya kurang dari 2 *qullah*, maka ia najis. Hal serupa jika anjing menjilat ke dalam bejana berisi air. Jika airnya mencapai 2 *qullah*, maka ia air suci di dalam bejana yang suci. Jika kurang dari 2 *qullah*, maka ia najis.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kitabnya *At-Ta'liq* berkata, "Tidak ada yang menyerupai dua masalah ini. *Wallahu A'lam.*"

14. Asy-Syirazi berkata, "Makruh menggunakan bejana-bejana emas dan perak berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Hudzaifah bin Al Yaman RA, bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda, لاَ تَشْرَبُوْا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلاَ تَأْكُلُوْا فِي صِحَافِهِمَا، فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الآخِرَةِ. ***'Jangan minum di bejana emas dan perak, dan jangan makan di piring keduanya (emas dan perak). Sebab, itu semua bagi mereka (orang-orang kafir) di dunia dan bagi kalian di akhirat'.*** **Apakah hukum makruh di sini sebagai makruh penghindaran atau pengharaman? Dalam hal ini ada dua pendapat:**

a. Dalam pendapat versi lama disebutkan, itu adalah makruh penghindaran, karena beliau melarangnya, dan itu dinilai sebagai perbuatan yang

berlebih-lebihan, menyombongkan diri, dan menyerupai orang-orang asing (non muslim), serta ini tidak berkonsekwensi pada pengharaman.

b. Dalam pendapat versi baru disebutkan, itu adalah makruh yang hukumnya dianggap sebagai makruh pengharaman. Inilah pendapat yang *shahih*, berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW, الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي جَوْفِهِ نَارَ جَهَنَّمَ *'Yang minum di bejana perak, sesungguhnya dia menjejalkan api neraka Jahanam ke dalam perutnya'*. Beliau mengancamnya dengan neraka. Oleh karena itu, ini menunjukkan bahwa perbuatan tersebut diharamkan. Jika dia berwudhu dari bejana perak, maka wudhunya sah, karena larangan tidak dikhususkan pada wudhu. Kasus ini mirip shalat di rumah yang dimiliki secara zhalim. Selain itu, karena wudhu adalah pengaliran air ke anggota badan. Hal ini juga tidak mengandung pelanggaran syariat, tetapi pelanggaran syariat terjadi pada penggunaan bejana bukan yang ada di dalamnya. Jika dia makan atau minum dari bejana perak, maka yang dimakan dan diminum tidak haram, karena larangan terkait bejana bukan isinya.

Terkait dengan pembuatannya, berkembang dua pendapat, yaitu: (1) boleh, karena syariat hanya mengharamkan penggunaan bukan pembuatan, dan (2) tidak boleh. Pendapat inilah yang lebih *shahih* karena yang tidak diperbolehkan penggunaannya tidak boleh pula pembuatannya, seperti mandolin dan gitar.

Sedangkan bejana-bejana kristal dan batu pirus serta semacamnya yang merupakan jenis barang berharga, terdapat dua pendapat: (1) Harmalah meriwayatkan bahwa itu tidak boleh, lantaran lebih besar dari pada emas dan perak dalam hal berlebih-lebihan. Oleh karena itu, ia lebih layak untuk diharamkan. (2) Al Muzani meriwayatkan bahwa itu dibolehkan. Pendapat ini yang lebih *shahih*, karena berlebih-lebihan tidak tampak sebab tidak ada yang mengetahuinya kecuali orang-orang khusus."

Penjelasan:

Bagian ini menghimpun sejumlah hadits dan hukum. Selain itu,

penjelasannya menimbulkan beberapa masalah, yaitu:

1. Hadits Hudzaifah dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* dengan redaksi, لاَ تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ... *"Jangan minum di bejana emas dan perak ...."* Dalam hadits ini disebutkan emas dan perak. Dalam kebanyakan redaksi *Al Muhadzdzab* hanya disebutkan redaksi "perak". Dalam sebagian redaksinya disebutkan redaksi, "emas dan perak".

Kata صِحَافٌ jamak dari صَحْفَةٌ seperti قَصْعَةٌ dan قِصَاعٌ. صَحْفَةٌ (piring) tidak sebesar قَصْعَةٌ (mangkuk besar).

Al Kisa'i berkata, "*Qash'ah* adalah wadah yang menampung makanan yang dapat mengenyangkan sepuluh orang. Sedangkan *shahfah* adalah wadah yang dapat mengenyangkan lima orang."

Perawi hadits ini adalah Abu Abdullah Hudzaifah bin Al Yaman. Al Yaman adalah julukan, namanya adalah Husail —yakni dengan harakat dhammah pada huruf *ha'* dan harakat fathah pada huruf *sin* tanpa titik dan akhirnya *lam*—. Ada yang mengatakan, *hisl* —yanki dengan harakat kasrah pada huruf *ha'* dan harakat sukun pada huruf *sin*—. Al Yaman seorang sahabat dan anaknya, Hudzaifah, pernah mengikuti Perang Uhud bersama Rasulullah SAW Pada waktu itu kaum muslimin membunuh Al Yaman RA sebagai korban salah sasaran. Hudzaifah termasuk salah satu sahabat yang memiliki keutamaan dan keistimewaan di sisi Rasulullah SAW Dia wafat di Madain pada tahun 36 H, empat puluh malam setelah wafatnya Utsman.

Sabda Nabi SAW, الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ *"Yang minum di bejana perak, sesungguhnya dia bergolak,"* adalah hadits *shahih* diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari Ummu Salamah RA, dan redaksi yang tercantum dalam keduanya, الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ *"Yang minum di bejana perak, sesungguhnya di perutnya bergolak api neraka Jahanam."* Sedangkan dalam riwayat Muslim disebutkan dengan redaksi, إِنَّ الَّذِي يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ *"Sesungguhnya yang makan dan minum di bejana perak dan emas."* Dalam riwayatnya yang lain disebutkan dengan redaksi, مَنْ شَرِبَ فِي إِنَاءٍ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ فَإِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارًا مِنْ جَهَنَّمَ *"Siapa yang minum di*

bejana dari emas atau perak, sesungguhnya di perutnya bergolak api dari neraka Jahannam."

Lafazh يُجَرْجِرُ *"Dia menjejalkan,"* disebutkan dengan harakat kasrah pada huruf *jim* kedua, tanpa ada perbedaan pendapat. Kata نَارًا (Api) disebutkan dengan harakat dua fathah berdasarkan yang masyhur dan yang ditetapkan oleh para pentahqiq. Dalam riwayat lain, kata ini disebutkan dengan harakat dhammah karena berfungsi sebagai subjek. Yang *shahih* adalah pendapat pertama dan itulah yang dipilih oleh Az-Zujaj, Al Khaththabi, dan kebanyakan kalangan.

Sementara itu Al Azhari dan lainnya tidak menyebutkan selain itu. Riwayat Muslim menguatkannya dengan menyebutkan redaksi, نَارًا مِنْ جَهَنَّمَ (api dari neraka Jahanam). Kami menukilnya dalam *Musnad Abu Awanah*, dan dalam *Al Ja'diyyat* dari riwayat Aisyah RA, dari Nabi SAW, الَّذِي يَشْرَبُ فِي الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي جَوْفِهِ نَارًا *"Yang minum di (bejana) perak, sesungguhnya bergolak api ke dalam perutnya."* Demikian redaksi yang tercantum dalam beberapa hadits, bahwa kata نَارًا disebutkan dengan huruf *alif* tanpa menyebutkan Jahanam.

Maknanya berdasarkan riwayat yang menyebutkan dengan harakat fathah, subyeknya adalah dia yang minum sebagai kata ganti dalam kata menjejalkan. Maksudnya, orang yang minum dengan wadah emas atau perak itu menuangkan ke dalam perutnya dengan tegukan berturu-turut yang terdengar suaranya lantaran terteguk berkali-kali di tenggorokannya. Sedangkan jika berdasarkan riwayat harakat dhammah api sebagai subyek. Maksudnya, api bersuara di dalam perutnya dan yang diminum disebut api, karena kata yang diminum kembali pada kata api. Ini seperti yang difirmankan Allah SWT,

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾

"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zhalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-

nyala (neraka)." (Qs. An-Nisaa` [4]: 10)

Adapun Jahanam, Al Wahidi mengatakan, Yunus dan kebanyakan pakar tata bahasa berkata, "Ia bukan bahasa Arab, tidak boleh berharakat tanwin karena ia adalah kata *ma'rifah* (kata devinitif) dan *ajam* (adopsi dari bahasa lain). Yang lain berpendapat, Jahanam berasal dari bahasa Arab yang tidak bertanwin lantaran *mu`annats* dan *ma'rifah.* Disebut dengan Jahanam karena relungnya yang paling dalam. Contohnya adalah, بِئْرٌ جِهِنَّمٌ (sumur itu sangat dalam relungnya). Seorang pakar bahasa mengatakan, kata itu berasal dari kata *juhuumah* yang berarti kasar. Dinamakan Jahanam karena perkaranya keras atau dahsyat terkait siksaan.

2. Hukum pembahasan ini. Penggunaan bejana dari emas atau perak diharamkan, beradasarkan madzhab yang *shahih* dan masyhur. Inilah yang ditegaskan oleh mayoritas ulama. Penulis dan lainnya menyampaikan dari ulama Irak dan Al Qadhi Husain dan dua sahabatnya Al Mutawalli dan Al Baghawi satu pendapat versi lama bahwa Asy-Syafi'i menyatakan hukumnya makruh sebagai penghindaran dan tidak diharamkan. Kebanyakan ulama Khurasan memungkiri pendapat ini dan sebagian dari mereka menakwilkannya bahwa yang dia maksud adalah yang diminum itu sendiri tidak diharamkan.

Penulis *At-Taqrib* menyatakan, susunan perkataan Asy-Syafi'i dalam pendapat versi lama menunjukkan bahwa yang dia maksud adalah wujud emas dan perak yang dijadikan bejana tidak diharamkan. Maka dari itu, dia tidak mengharamkan perhiasan pada wanita. Siapa yang menetapkan pendapat versi lama, maka dia telah mengakui kelemahannya dalam penukilan dan dalil. Cukup sebagai bukti kelemahannya adalah bahwa dia mengabaikan hadits-hadits *shahih* seperti hadits Ummu Salamah dan semacamnya.

Perkataan mereka terkait dengan argumentasi yang digunakannya, beliau melarangnya hanya lantaran perbuatan itu dinyatakan sebagai sikap berlebih-lebihan dan kesombongan tidak mesti sebagai pengharaman. Argumentasi ini tidak benar, tapi sebenarnya itu berimplikasi pada pengharaman. Berapa banyak dalil yang menyatakan pengharaman sikap menyombongkan diri.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Yang mereka sebutkan terkait

pendapat versi lama ini berimplikasi pada pengharaman, sebagaimana halnya implikasi dalam pengharaman sutera, dan dari segi makna pada keduanya sama."

Perlu diketahui, bahwa pendapat versi lama ini tidak ada sub bahasannya lagi. Sedangkan yang dipaparkan oleh para penganut madzhabnya dan yang kami paparkan adalah sub bahasan dari pendapatnya versi baru. Para penganut madzhab kami menyampaikan dari Daud bahwa dia berkata, "Yang diharamkan hanya meminum bukan memakan dan bersuci serta lainnya."

Yang dikemukakannya ini salah fatal. Sebab, dalam hadits Hudzaifah dan Ummu Salamah dari riwayat Muslim dinyatakan secara tegas, larangan makan dan minum, seperti yang telah dipaparkan sebelum ini. Kedua pernyataan terkait pengharaman makan ini dan kesepakatan ulama sebelumnya adalah dalil yang menyanggah pendapat Daud.

Para penganut madzhab kami berkata, "Umat sepakat terhadap pengharaman makan dan minum serta lainnya seperti penggunaan bejana emas atau perak kecuali riwayat dari Daud dan jika tidak, maka pendapat Asy-Syafi'i dalam versi lamanya. Selain itu, karena jika minum diharamkan maka makan dalam hal ini lebih layak diharamkan. Juga, karena makan lebih lama temponya dan lebih besar kadar berlebih-lebihannya.

Sabda Nabi SAW, الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ *"Yang minum di bejana perak."* tidak menyebutkan kata makan. Menanggapi hal ini, dapat dijawab dari beberapa sisi:

a. Kata makan telah disebutkan dalam riwayat Muslim sebagaimana telah dipaparkan sebelum ini.

b. Kata makan telah disebutkan dalam riwayat Hudzaifah dan dalam hadits ini tidak ada kontradiksi dengannya.

c. Larangan minum merupakan sinyalemen pada penggunaan segala sesuatu yang semakna dengannya. Ini seperti firman Allah SWT, *"Janganlah kamu memakan riba."*

Seluruh bentuk tindakan yang termasuk dalam makna makan, berdasarkan kesepakatan ulama. Makan disinyalir di sini tidak lain karena

makanlah yang dominan. *Wallahu A'lam.*

3. Para penganut madzhab kami dan ulama lainnya berkata, "Terkait dengan pengharaman penggunaan bejana emas dan perak sama antara laki-laki dan perempuan. Hal ini tidak diperselisihkan berdasarkan keumuman hadits dan cakupan makna yang menjadi sebab pengharaman. Namun ada pembedaan antara laki-laki dan perempuan dalam hal perhiasan karena yang dimaksudkan adalah kaum perempuan sebagai hiasan agar tampak indah bagi suaminya dan untuk mempercantik diri di hadapan suami."

4. Para penganut madzhab kami berkata, "Sama dalam pengharaman pada seluruh bentuk penggunaan berupa makan, minum, wudhu, mandi, kencing di bejana, makan dengan sendok perak, dan melakukan *istinja* dengan alat dari perak, jika alat itu mengandung perak. Tidak apa-apa jika tidak mengandung perak dengan diterpa baunya dari kejauhan dan hendaknya setelah itu tidak dapat dinisbatkan kepadanya bahwa dia menggunakan minyak wangi dengannya. Alat untuk mengoleskan celak mata yang terbuat dari emas dilarang, dan bejana yang sangat mahal meskipun kecil, berdasarkan pendapat yang *shahih* yang ditegaskan oleh mayoritas ulama."

Imam Al Haramain menyampaikan dari bapaknya, Abu Muhammad, bahwa ada kebimbangan terkait dengan pembolehannya jika terbuat dari perak.

Al Imam berkata, "Pendapat madzhab ini adalah mengharamkan dengan tegas."

Al Ghazali menyampaikan perbedaan pendapat terkait penggunaan bejana kecil seperti tempat celak dan tidak mengkhususkannya dengan perak. Namun perkataannya dimaknai sebagaimana yang dipaparkan oleh syaikhnya, yaitu adanya pengkhususan dengan perak. Diharamkan menghiasi kedai, rumah, dan majlis dengan bejana-bejana emas dan perak, berdasarkan madzhab yang *shahih* dan masyhur. Imam Al Haramain juga menyampaikan bahwa syaikhnya mengungkapkan dua pendapat dalam hal ini.

Al Imam berkata, "Pendapat yang tepat adalah pendapat yang menyatakan bahwa berlebih-lebihan itu haram, dan mereka sepakat bahwa

penggunaan air bunga dari botol perak adalah haram."

Al Qadhi Husain mengatakan dalam *At-Ta'liq,* "Ada cara menggunakan botol perak tersebut, yaitu dengan menuangkannya di tangan kirinya kemudian menuangkannya dari tangan kiri ke tangan kanannya lantas memakainya, dengan demikian tidak diharamkan."

Demikian pula pendapat yang dikatakan Al Baghawi dalam *Al Fatawa,* "Jika seseorang berwudhu dengan air dari bejana perak, dengan cara menuangkan air ke tangannya kemudian dari tangannya itu dia menuangkannya ke tempat bersuci, maka ini dibolehkan. Demikian pula jika dia menuangkan air di tangannya kemudian meminumnya dari tangannya, maka ini dibolehkan. Jika dia menuangkan air ke anggota badannya yang hendak dibasuhnya, maka ini yang dilarang, karena dikategorikan sebagai penggunaan."

Penulis *Al Hawi* juga menyampaikan hal yang sama dengan berkata, "Siapa yang hendak menghindari pelanggaran syariat dalam hal makan dari bejana emas dan perak, maka dia hendaknya mengeluarkan makanan ke tempat lain kemudian makan dari tempat itu. Dengan demikian dia tidak melakukan pelanggaran syariat. Hal seperti ini pernah dilakukan oleh Al Hasan Al Bashri. Al Qadhi Husain menyampaikan seperti ini dari syaikhnya, Al Qaffal Al Marwazi dan dalilnya cukup jelas, karena perbuatannya itu meninggalkan pelanggaran syariat, maka tidak dilarang, seperti orang yang berada di tanah yang bukan miliknya, maka dia disuruh keluar dengan niat tobat, dan dia keluar ini sebagai wujud ketaatan bukan penentangan. *Wallahu A'lam.*"

5. Jika seseorang berwudhu atau mandi dari bejana emas, maka wudhu dan mandinya sah, tanpa ada perbedaan pendapat. Asy-Syafi'i menetapkan pendapat ini dalam *Al Umm.* Para penganut madzhabnya pun menyepakati pendapat ini. Dalilnya adalah seperti yang telah dipaparkan oleh penulis.

Ungkapan penulis, "Seperti shalat di rumah yang dimiliki secara zhalim (*ghashab*)," demikian biasanya para penganut madzhab kami mengqiyaskan hal semacam ini dengan shalat di rumah yang dimiliki secara zhalim. Sebab, mereka menukil kesepakatan ulama atas sahnya shalat di rumah yang dimiliki secara zhalim, sebelum perselisihan pendapat dengan Ahmad. Serupa dengan

ini, jika dia berwudhu atau bertayamum dengan air atau tanah yang diambil tanpa hak atau menyembelih dengan pisau yang diambil tanpa hak atau penguasa menerapkan sanksi hukum dengan cambuk yang dimiliki secara lalim, maka wudhu, tayamum, penyembelihan, dan penerapan sanksi hukum sah, namun dia berdosa. *Wallahu A'lam.*

"Dan karena wudhu adalah mengguyurkan air ke anggota-anggota badan," dalam hal ini terdapat pernyataan tegas terkait kesepakatan para penganut madzhab ini, bahwa wudhunya sah hingga air mengalir ke anggota badan, dan bahwa itu tidak cukup hanya dengan menyentuhnya atau membasahi dengannya. Masalah ini akan dipaparkan lebih jauh dalam bab tata cara wudhu, *insya Allah.*

Pendapat yang kami paparkan terkait dengan sahnya wudhu dari bejana emas dan perak juga merupakan pendapat Malik, Abu Hanifah, dan mayoritas ulama. Daud berkata, "tidak sah."

6. Jika dia makan atau minum dari bejana perak atau emas, maka dia telah melanggar syariat dengan perbuatannya namun yang dimakan serta yang diminumnya tidak haram. Hal ini ditetapkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan disepakati oleh para penganut madzhabnya. Dalilnya adalah seperti yang telah dipaparkan oleh penulis. *Wallahu A'lam.*
7. Apakah boleh membuat bejana dari emas atau perak serta menyimpannya tanpa digunakan? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat yang disampaikan penulis di sini dan dalam *At-Tanbih,* juga disampaikan oleh Al Mawardi, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, dan kebanyakan kalangan, yaitu dua sudut pandang, sebagaimana yang disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dan Al Mahamili dalam *Al Majmu', At-Tajrid, Al Bandaniji,* dan penulis *Al Uddah.*

Asy-Syaikh Nashr Al Magdisi menyampaikan dua pendapat. Penulis *Asy-Syamil,* dan *Al Bahr,* serta penulis *Al Bayan* menyatakan bahwa para penganut madzhab kami berbeda pendapat terkait periwayatannya. Sebagian dari mereka menyampaikan dengan ungkapan, "dua pendapat," sementara sebagian yang lain dengan ungkapan, "dua sudut pandang". Namun mereka sepakat bahwa yang *shahih* adalah diharamkan membuatnya dan ini ditegaskan

oleh sebagian dari mereka termasuk madzhab Malik serta mayoritas ulama. Karena yang tidak boleh digunakan tidak boleh juga pembuatannya, seperti mandolin. Selain itu, karena pembuatannya berimplikasi pada penggunaannya, maka pembuatannya diharamkan, seperti menahan khamer.

Para ulama berkata, "Larangan penggunaan itu lantaran di dalamnya mengandung unsur berlebih-lebihan dan menyombongkan diri, dan itu ada dalam pembuatan bejana dari emas atau perak."

Dengan demikian telah terjawablah pendapat kalangan lain yang mengatakan syariat menetapkan pengharaman penggunaan bukan pembuatan. Dapat dikatakan bahwa kami memahami alasan terkait pengharaman penggunaan yaitu berlebih-lebihan dan sikap menyombongkan diri, dan itu ada dalam pembuatan. *Wallahu A'lam.*

Para penganut madzhab kami berkata, "Jika ada tukang yang membuat bejana (dari emas atau perak) atau ada orang yang memecahkannya, jika kami mengatakan boleh membuatnya, maka pembuatnya harus mendapatkan upah, dan orang yang memecahkannya harus memberikan ganti rugi. Jika kami mengatakan tidak boleh membuatnya, maka ketentuan itu tidak berlaku."

8. Apakah boleh menggunakan bejana-bejana dari mutiara berharga seperti yaqut, batu pirus, aqiq, zamrud, zabarjad, kristal, dan semacamnya? Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Pendapat yang lebih *shahih* dari keduanya adalah kesepakatan para penganut madzhab kami yaitu dibolehkan. Ini pula yang ditetapkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Mukhtashar Al Muzani.* Pendapat Malik pun demikian. Dalil dua pendapat tersebut telah dipaparkan dalam kitab ini. Jika kami mengacu pada pendapat yang paling *shahih* yaitu tidak diharamkan, maka ia makruh. Jika dia membuat bejana dari berbagai jenis mutiara berharga ini dan tidak memakainya.

Al Mahamili berkata, "Jika kami mengatakan, boleh mengunakannya, maka pembuatannya lebih layak untuk dibolehkan. Jika tidak, maka masalahnya seperti pembuatan bejana emas atau perak terkait seluruh hukumnya."

Para penganut madzhab kami berkata, "Apabila nilai berharganya lantaran pembuatan bukan karena mutiara itu sendiri seperti kaca yang dibubut dan lainnya, maka itu tidak dilarang tanpa ada perbedaan pendapat."

Mereka juga menegaskan dalam semua riwayat madhzab, bahwa tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Penulis *Al Bayan* mensinyalir pendapat yang mengharamkannya namun ini keliru. Yang benar adalah dari segi madzhab ini dan dalilnya adalah dibolehkan dengan tegas. Penulis *Asy-Syamil* menukil kesepakatan ulama atas hal ini.

Para penganut madzhab kami berkata, "Demikian pula jika dia membuat pernak-pernik dari mutiara berharga pada cincinnya, maka ini dibolehkan tanpa ada perbedaan pendapat. Demikian pula tidak makruh menggunakan kain katun mewah, wol, dan semacamnya."

Penulis *Al Hawi* dan *Al Bahr* berkata, "Bejana yang dibuat dengan dicampuri minyak wangi yang berharga seperti kamper yang bernilai tinggi, tangga, serta pasta dari minyak wangi kesturi dan anbar, dalam hal ini terdapat dua pendapat: (a) dilarang menggunakannya lantaran adanya tindakan berlebih-lebihan di dalamnya, dan (b) tidak dilarang, karena kebanyakan orang tidak mengetahuinya. Jika itu berlaku pada selain yang bernilai tinggi, seperti sandal dan minyak wangi yang biasa dipakai, maka penggunaannya tentu dibolehkan."

Masalah:

Pertama: Penulis menyatakan bahwa kristal seperti yaqut, dan bahwa terkait pembolehan penggunaannya terdapat dua pendapat, dan dia telah menjelaskannya. Banyak kalangan pemula dan orang-orang semacam mereka menyatakan bahwa penulis tidak sependapat dengan para penganut madzhabnya dalam hal ini, dan bahwa mereka menegaskan pembolehan penggunaan bejana kristal, karena ia seperti kaca. Komentar yang mereka sampaikan dengan akal mereka semata ini sangat tidak relevan. Justru mayoritas ulama menegaskan relevansi dua pendapat tersebut dalam *Al Majmu'* dan *At-Tajrid*, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, penulis *Asy-Syamil,* Abu Al Abbas, Al Jurjani dalam *At-Tahrir* dan *Al Balaghah,* Asy-Syaikh Nashr Al Maqdisi, penulis *Al Bayan,* dan kalangan ulama Irak lainnya, dan Al Qadhi Husain,

penulis *Al Ibanah,* Al Ghazali dalam *Al Wajiz,* penulis *At-Tatimmah* dan *At-Tahdzib,* Ar-Ruyani dalam kitabnya *Al Bahr* dan *Al Hilyah,* penulis *Al Uddah,* dan kalangan ulama Khurasan lainnya. Yang tidak sependapat dengan mereka hanyalah penulis *Al Hawi* yang menegaskan pembolehannya.

Imam Al Haramain berkata, "Syaikhku mengategorikan kristal temasuk kaca, dan Ash-Shaidalani serta ulama Irak menggolongkannya termasuk mutiara berharga. Dengan demikian terdapat dua pendapat. Kesimpulannya adalah bahwa mayoritas ulama dari para penganut madzhab kami dalam dua riwayat madzhab menolak dua pendapat tersebut terkait kristal dan tidak ada yang tidak sependapat dalam hal ini selain penulis *Al Hawi* dan Asy-Syaikh Abu Muhammad."

Kedua: Jika seseorang menjual bejana emas atau perak, maka menurut Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, penjualannya sah, karena yang dimaksudkan adalah wujud barang yang sah dijual. Demikian pula Al Qadhi menyatakan di sini secara mutlak. Abu Ali Al Bandaniji dalam kitabnya *Al Jami'* menukil kesepakatan para penganut madzhab kami atas pendapat ini di sini. Namun seharusnya didasarkan pada pembuatan. Jika kami membolehkan pembuatannya, maka penujualannya sah. Jika kami melarang pembuatannya, maka hukumnya sebagaimana halnya hukum jika dia menjual budak wanita yang bisa bernyanyi dengan harga seribu tanpa keahlian bernyanyi, dan dua ribu disebabkan keahlian menyanyi.

Masalah ini disampaikan Imam Al Haramain di akhir-akhir pembahasan tentang sedekah dalam sub-sub bahasan yang berkaitan dengannya. Dia berkata, "Asy-Syaikh Abu Ali mengatakan jika dia menjualnya dengan seribu, maka penjualannya sah. Jika dia menjualnya dengan harga dua ribu, maka dalam hal ini terdapat tiga pendapat:

a. Penjualannya tidak sah. Pendapat ini disampaikan oleh Abu Bakar Al Mahmudi, agar keahlian menyanyi tidak menjadi sesuatu yang dihargai dengan materi.

b. Jika keahlian menyanyi itu dimaksudkan untuk mempermahal harga bagi pembeli, maka penjualannya tidak sah. Jika tidak dimaksudkan

demikian, maka penjualannya sah. Pendapat ini disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Zaid.

c. Penjualannya sah dalam semua keadaan dan hukumnya tidak berbeda terkait maksud dan tujuannya. Pendapat ini disampaikan oleh Abu Bakar Al Audani.

Al Imam berkata, "Inilah qiyas yang sangat tepat. *Wallahu A'lam.*"

Ketiga: Jika seorang laki-laki atau perempuan menyikat giginya atau menyisir rambutnya dengan sisir dari perak, atau memakai celak dengan menggunakan perak, maka hukumnya haram sebagaimana yang telah dipaparkan sebelum ini terkait dengan wanita yang memakai celak.

15. Asy-Syirazi berkata, "Barang yang dilapisi emas, maka banyak maupun sedikitnya diharamkan, berdasarkan sabda Nabi SAW terkait dengan emas dan sutera, إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُوْرِ أُمَّتِي حِلٌّ لِإِنَاثِهَا *Sesungguhnya dua (barang emas dan sutera) ini diharamkan bagi umatku yang laki-laki, halal bagi yang perempuannya'*. Jika terpaksa menggunakannya, maka dibolehkan berdasarkan hadits yang diriwayatkan bahwa hidung Arfajah bin As'ad terluka pada peristiwa Kulab. Lalu dia membuat hidung (palsu) dari perak namun menyebabkan hidungnya membusuk. Maka, Nabi SAW menyuruhnya agar membuat hidung dari emas."

Penjelasan:

Hadits pertama adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dari riwayat Abu Musa Al Asy'ari RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

حُرِّمَ لِبَاسُ الْحَرِيْرِ وَالذَّهَبِ عَلَى ذُكُوْرِ أُمَّتِي وَأُحِلَّ لِإِنَاثِهِمْ.

"Pakaian sutera dan emas diharamkan bagi laki-laki dari umatku, dan dihalalkan bagi kaum perempuan mereka."

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih*."

Diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa'i, dan lainnya dari riwayat Ali bin Abu Thalib RA dengan sanad *hasan*. Dalam riwayat Abu Daud dan An-Nasa'i tidak terdapat kalimat, حِلٌّ لإِنَاثِهِمْ *"Halal bagi perempuannya."* Kalimat ini terdapat dalam riwayat selain riwayat keduanya. Al Baihaqi dan lainnya meriwayatkannya dari riwayat Uqbah bin Amir dengan redaksi yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab. Wallahu A'lam.*

Adapun hadits Arfajah adalah hadits *hasan* juga yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, dan lainnya dengan sanad *jayyid* (baik).

At-Tirmidzi dan lainnya berkata, "Hadits tersebut adalah hadits *hasan.*"

Dia tidak dapat menerima ungkapan penulis, "diriwayatkan," lantaran ini merupakan ungkapan yang tidak meyakinkan terkait hadits *hasan.* Kami telah menyampaikan terkait komentar semacam ini dalam mukadimah kitab ini dan setelahnya. Perawi hadits Arfajah ini adalah Arfajah RA.

Sabda Nabi SAW, إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ *"Sesungguhnya dua ini haram,"* maksudnya adalah, haram penggunaannya untuk perhiasan dan semacamnya. Kata *hill* disebutkan dengan harakat kasrah pada huruf *ha`* berarti halal.

Ungkapan penulis, "Peristiwa Kulab," maksudnya adalah, hari terkenal di antara hari-hari bersejarah pada masa jahiliyah. Pada hari itu mereka mengalami peristiwa yang masyhur. *Kulab* adalah sebutan sumber air Arab yang di tempat itulah terjadi peristiwanya. Oleh karena itu, hari itu disebut hari Kulab. Ada yang mengatakan, di tempat itu terjadi dua peristiwa yang masyhur. Dua peristiwa ini disebut, Kulab Pertama dan Kulab Kedua.

"Dari perak," yang dalam bahasa Arab disebut dengan *wariq* (perak) —yakni dengan harakat kasrah pada huruf *ra`*—, yang berarti perak. Ini tidak diperselisihkan. Di antara yang menegaskannya adalah Ibnu Qutaibah kemudian Al Khaththabi dan sejumlah kalangan yang tak terhitung jumlahnya. Mereka semua menyatakan bahwa *wariq* —yakni dengan harakat kasrah pada huruf *ra`*— dan menjelaskannya bahwa itu dalam riwayat An-Nasa`i, اتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ *"Membuat hidung dari perak (fidhdhah)."* Demikian yang diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dalam pembahasan tentang perkara-perkara yang berkaitan dengan bersuci pada laki-laki dan perempuan.

Demikian pula yang diriwayatkan penulis dalam *Al Muhadzdzab* dalam bab pakaian yang makruh dikenakan.

Arfajah adalah perawi hadits ini. Namanya disebutkan dengan harakat fathah pada huruf *ain* tanpa titik di atas, sedangkan As'ad disebutkan dengan harakat fathah pada huruf *hamzah* dan *ain*, dia adalah Arfajah bin As'ad bin Karb bin Shafwan At-Tamimi dan Al Utharidi RA.

Terkait hukum masalah, perlu diketahui bahwa pelapisan yaitu bagian yang terkoyak dan semacamnya lantas diletakkan padanya lembaran yang melingkupi dan menjaganya. Ulama fikih membahas secara luas terkait penggunaan pelapisan untuk keperluan hiasan tanpa ada keterkoyakan dan semacamnya. Kemudian terkait pelapisan dengan emas terdapat dua pendapat. Yang *shahih* dari keduanya adalah pendapat yang menegaskan pengharamannya, baik itu pelapisannya banyak maupun sedikit untuk suatu keperluan atau pun untuk perhiasan. Pendapat inilah yang ditegaskan oleh penulis *Al Muhadzdzab*, penulis *Al Hawi*, Al Jurjani dalam kedua kitabnya, Asy-Syaikh Nashr dalam kitabnya *Al Kafi*, Al Abdari dalam *Al Kifayah*, dan ulama Irak lainnya. Al Baghawi menukilnya dari ulama Irak.

Pendapat kedua yaitu yang disampaikan oleh ulama Khurasan bahwa itu seperti pelapisan dengan perak terkait dengan perbedaan pendapat dalam hal ini dan penjelasannya telah dipaparkan. Ar-Rafi'i menukil pendapat ini dari sebagian besar penganut madzhab kami. Alasannya, jika emas dan perak sama dalam masalah bejana, maka demikian pula keduanya sama terkait pelapisan. Pendapat yang terpilih adalah pendapat pertama berdasarkan hadits yang mengharamkan emas secara mutlak. Sedangkan pelapisan dengan perak dibolehkan berdasarkan hadits yang menjelaskan tentang pegangan pedang dan pelapisan gelas dan lainnya. Selain karena pembahasan tentang perak lebih luas, juga sebab cincin dan lainnya boleh menggunakan perak. *Wallahu A'lam.*

Ungkapan penulis, "Jika terpaksa menggunakan emas, maka dibolehkan menggunakannya," ini sudah disepakati. Para penganut madzhab kami berkata, "Emas dan perak boleh digunakan pada bagian hidung dan gigi. Demikian pula penguatan gigi yang sakit dengan emas dan perak, serta dibolehkan pula

pada ujung jari dengan menggunakan emas dan perak."

Berkenaan dengan kebolehan menggunakannya pada jari dan tangan dengan menggunakan emas dan perak, terdapat dua pendapat yang disampaikan oleh Al Mutawalli, yaitu:

a. Dibolehkan seperti ujung jari. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Qadhi Husain dalam *At-Ta'liq*.

b. Pendapat yang paling masyhur yaitu tidak boleh. Pendapat inilah yang ditegaskan oleh Al Furani, Ar-Ruyani, dan penulis *Al Uddah* dan *Al Bayan.* Karena jari dan tangan terkait emas dan perak tidak berfungsi sebagaimana fungsi dasar yang dibolehkan (pelapisan), berbeda dengan ujung jari. *Wallahu A'lam.*

16. Asy-Syirazi berkata, "Para penganut madzhab kami berbeda pendapat dalam hal pelapisan dengan perak. Di antara mereka ada yang mengatakan, jika sedikit untuk keperluan, maka hukumnya tidak makruh. Berdasarkan riwayat Anas RA, bahwa gelas Nabi SAW pernah pecah, lalu dibuatlah jalinan perak untuk merekatkan retakan pada gelas tersebut. Jika digunakan untuk perhiasan, maka hukumnya makruh, karena tidak diperlukan, namun tidak diharamkan, berdasarkan riwayat Anas, bahwa dia berkata, 'Bagian bawah pedang Rasulullah SAW dari perak, di atas pegangan pedang beliau perak, dan di antara itu terdapat rantai perak'. Jika kadarnya banyak untuk keperluan, maka hukumnya makruh lantaran banyaknya dan tidak diharamkan karena diperlukan. Jika banyak untuk perhiasan, maka hukumnya haram, berdasarkan perkataan Ibnu Umar, bahwa dia tidak berwudhu tidak pula minum dari gelas yang di dalamnya terdapat rantai perak atau lapisan dari perak. Diriwayatkan dari Aisyah RA bahwa dia melarang pelapisan gelas (cawan) dengan perak. Di antara para penganut madzhab kami ada yang berpendapat, diharamkan di tempat minum, karena digunakan dan tidak diharamkan pada yang selainnya. Juga karena tidak terdapat penggunaan padanya. Di antara mereka ada yang berpendapat, makruh dan tidak haram berdasarkan hadits

Anas RA terkait dengan pedang Rasulullah SAW."

Penjelasan:

Pernyataan ini memuat beberapa hadits dan istilah bahasa serta hukum yang penjelasannya dipaparkan dalam dua masalah:

1. Hadits tentang gelas *shahih* diriwayatkan oleh Al Bukhari, hanya saja yang dimuat dalam *Al Muhadzdzab* dengan sisipan yang keliru yaitu kata *asy-syafah*. Yang benar adalah yang dimuat dalam *Shahih Al Bukhari* dan lainnya yaitu *asy-sya'b* —yakni dengan harakat fathah pada huruf *syin* bertitik di atas dan harakat sukun pada huruf *ain* dan setelahnya *ba'* bertitik satu di bawah—. Yang dimaksud dengan *asy-sya'b* adalah retakan dan pecahan.

Ungkapan penulis, "Pecah," maksudnya adalah retak, sebagaimana yang disebutkan dalam riwayat terpecah yang maksudnya adalah beliau mengikat bagian yang rekat dengan benang dari perak sehingga bentuknya sebagaimana bentuk rantai. Dalam riwayat Al Bukhari dinyatakan rantai perak.

Asy-Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah RA berkata, "Perkataannya, 'lalu dibuatlah,' mengesankan bahwa Nabi SAW sendiri yang membuat, padahal tidak demikian tapi Anaslah yang membuatkan. Dalam riwayat lain, Anas berkata, 'Lalu aku membuatkan rantai pada tempat retakan itu'. Seperti inilah yang dikatakan oleh Abu Amr dan juga disinyalir oleh Al Baihaqi dan lainnya. Dalam riwayat Al Bukhari dari Ashim bahwa dia berkata, 'Aku melihat gelas Nabi Muhammad SAW di tempat Anas bin Malik. Gelas itu retak, lalu dia mengikatnya dengan perak'. Aku telah menjelaskan hal ini disertai beberapa jalur periwayatan hadits dalam *Jami' As-Sunnah. Wallahu A'lam.*"

Hadits berikutnya adalah hadits *hasan* yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi tentang pegangan pedang Rasulullah SAW terbuat dari perak. At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits *hasan.*"

Muhammad bin Sa'ad, sekretaris Al Waqidi, meriwayatkan dalam *Ath-Thabaqat* jumlah hadits yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* semuanya dengan jalur periwayatan yang diriwayatkan darinya oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi. Keseluruhan hadits ini berdasarkan syarat Abu Daud dan At-Tirmidzi.

oleh karena itu, hadits ini *hasan.*

Qabi'ah —dengan harakat fathah pada huruf *qaf* dan kasrah pada huruf *ba'*—, adalah bagian yang berada di pangkal pedang dan di ujung pegangan pedang. *Halaq* (rantai) —dengan harakat fathah pada huruf *ha'* dan boleh dengan kasrah, dua dialek bahasa yang masyhur, dan *lam* dalam dua istilah bahasa ini berharakat fathah—, adalah bentuk jamak dari *halqah.* Al Jauhari menyampaikan riwayat yang menyatakan berharakat fathah pada *ha'* juga, namun ini menurut istilah bahasa yang buruk. Yang masyhur adalah harakat sukun pada huruf *lam.*

"Bagian bawah pedang," maksudnya adalah, yang berada di bawah sarung pedang yang terbuat dari besi atau perak dan semacamnya.

Atsar dari Ibnu Umar RA adalah *atsar shahih* yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi dan lainnya dengan sanad *shahih*, dengan redaksi, "Ibnu Umar tidak minum di gelas yang di dalamnya terdapat rantai perak tidak pula lapisan perak." Sedangkan *atsar* dari Aisyah RA adalah *atsar hasan* yang diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dan Al Baihaqi dengan maknanya. *Wallahu A'lam.*

Anas adalah Abu Hamzah Anas bin Malik bin An-Nadhr Al Anshari An-Najjari Al Madani kemudian Al Bashri. Dia membantu Nabi SAW selama sepuluh tahun. Dia wafat di Bashrah dan dimakamkan di sana pada tahun 93 H dalam usia 103 tahun. Dia adalah sahabat yang paling banyak anaknya berkat doa Rasulullah SAW Dia juga termasuk sahabat yang paling banyak riwayatnya.

Ibnu Umar adalah Abu Abdurrahman Abdullah bin Umar bin Al Khaththab bin Nufail Al Qurasyi Al Adawi. Dia masuk Islam bersama bapaknya di Makkah. Dia mengikuti Perang Khandaq pada saat masih berusia 15 tahun dan perang-perang lain setelahnya bersama Rasulullah SAW Dia wafat di Makkah pada tahun 73 H dalam usia 83 tahun. Ada yang mengatakan, dalam usia 84 tahun. Keutaman-keutamaan Ibnu Umar dan Anas cukup masyhur yang sebagiannya dimuat dalam *Tahdzib Al Asma'.*

2. Asy-Syafi'i RA mengatakan dalam *Al Mukhtashar*, "Aku tidak menyukai lapisan dengan perak agar tidak ada yang minum pada tempat peraknya."

Para penganut madzhab ini memaparkan beberapa sudut pandang dimana yang tiga di antaranya disampaikan penulis dengan dalil-dalilnya:

a. Jika sedikit untuk keperluan, maka tidak makruh. Jika untuk perhiasan, maka hukumnya makruh. Jika banyak untuk perhiasan, maka diharamkan. Jika untuk keperluan maka ia makruh.

b. Jika berada di tempat yang digunakan, seperti tempat mulut orang yang meminum, maka diharamkan. Jika tidak, maka tidak diharamkan.

c. Makruh dan tidak haram dalam semua keadaan.

d. Pendapat yang disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini bahwa diharamkan pada semua keadaan, berdasarkan riwayat yang telah kami paparkan dari Ibnu Umar dan Aisyah RA. Yang paling *shahih* dari pendapat-pendapat ini adalah pendapat pertama dan inilah yang paling masyhur di antara ulama Irak, serta ditegaskan oleh kebanyakan dari mereka atau banyak dari mereka.

Menurut sebagian yang lain, ini adalah *shahih*. Di antara yang menegaskannya adalah Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Al Mawardi, Asy-Syaikh Nashr Al Maqdisi, dan dinukil oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dari Ad-Daraki dan generasi akhir penganut madzhab ini. Dia berkata, "Mereka menyatakan ketetapan Asy-Syafi'i sesuai dengan pendapat ini."

Pendapat yang adalah pendapat Abu Ishak Al Marwazi yang disampaikan darinya oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Kalangan yang berpendapat tidak haram dalam keadaan apa pun adalah Abu Ali Ath-Thabari dan lainnya. Demikian pula yang dikatakan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Dengan demikian, pendapat pertama yang merupakan pendapat yang *shahih* dan terpilih. Kami menyatakan bahwa yang sedikit untuk perhiasan makruh. Ulama Khurasan menyampaikan satu pendapat dalam hal ini bahwa itu haram. Al Mawardi menyampaikan pendapat yang menyatakan tidak makruh.

Masalah:

Pertama: penjelasan tentang kebutuhan dan batasan sedikit berkenaan dengan pernyataan mereka, "jika sedikit untuk keperluan".

Berkenaan dengan keperluan, para penganut madzhab ini berkata, "Maksudnya adalah sesuai tujuan yang berkaitan dengan pelapisan selain perhiasan, seperti memperbaiki tempat yang pecah dan semacamnya yang tidak melampaui tempat pecah itu kecuali sebatas untuk menguatkannya. Tidak disyaratkan adanya ketidakmampuan melapisi dengan tembaga, besi, dan lainnya."

Demikian pula yang ditegaskan oleh Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli, Al Ghazali, Ar-Ruyani, penulis *Al Bayan*, dan lainnya.

Imam Al Haramain menyampaikan dua kemungkinan darinya salah satunya adalah pendapat ini sedangkan yang kedua, maknanya adalah bila tidak ada sesuatu untuk melapisinya selain emas dan perak.

Berkenaan dengan batasan sedikit dan banyak, dalam hal ini terdapat tiga pendapat:

a. Pendapat yang masyhur dalam dua riwayat madzhab Irak dan Khurasan bahwa yang banyak adalah yang memenuhi bagian-bagian bejana seperti bagian atasnya, bagian bawahnya, bagian bibirnya, atau pegangannya, dan semacamnya. Yang sedikit adalah yang kurang dari itu. Inilah yang ditegaskan oleh Al Furani, Al Mutawalli, Al Baghawi, penulis *Al Uddah* dan *Al Bayan*, dan lainnya. Al Imam Abu Al Hasan Al Kaya Al Hirasy sahabat Imam Al Haramain menyampaikan dalil terkait batasan banyak dalam kitabnya *Zawaya Al Masa'il,* bahwa jika perak mencakup satu bagian penuh, maka ia keluar dari sebagai bagian yang mengikuti bejana dan bejana keluar dari sebagai bejana tembaga, atau besi misalnya. Tapi dikatakan, bejana yang terdiri dari tembaga dan perak, lantaran pada salah satu bagiannya yang dimaksud sepenuhnya berupa perak. Hal ini tentunya berbeda jika tidak mencakup satu bagian dengan sepenuhnya, maka posisinya tidak dominan dan ia mengikuti. Selain itu, karena itu adalah bejana yang tidak dapat disebut sebagai bejana yang terdiri dari perak dan tembaga. Ini adalah argumentasi yang bagus.

b. Yang dijadikan acuan terkait batasan sedikit dan banyak adalah kebiasaan. Pendapat ini disampaikan oleh Ar-Ruyani dan disampaikan oleh Ar-Rafi'i dan mensinyalirnya sebagai pendapat yang dipilihnya dan dia memandang

ini pendapat yang bagus. Dalilnya, yang disampaikan secara mutlak dan tidak dibatasi, maka rujukannya terkait pemastiannya adalah kebiasaan. Seperti memegang barang dalam transaksi jual beli, kantong terkait pencurian, dan pengelolaan tanah belantara, dan semacamnya.

c. Pendapat yang dipilih oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali, dan orang yang sependapat dengannya bahwa batasan banyak adalah yang terlihat mengkilap dari kejauhan. Sedangkan batasan sedikit adalah yang tidak mengkilap. Maksud mereka yaitu yang tidak keluar dari kondisi kewajaran dan kebiasaan terkait ketipisan dan ketebalannya.

Imam Al Haramain tidak setuju dengan pendapat pertama dan menurutnya lemah kemudian dia memilih pendapat yang ketiga ini. Pendapat yang dipilihnya ini pun mengandung kelemahan. Yang terpilih dan dapat dijadikan rujukan adalah kebiasaan. Pendapat yang masyhur dan bagus juga terarah adalah begitu kita meragukan kadar banyaknya, maka pada dasarnya dibolehkan. *Wallahu A'lam.*

Kedua: Jika seseorang melakukan pelapisan yang dibolehkan terhadap bejana, maka dia boleh menggunakannya meskipun ada bejana-bejana lain yang tidak mengandung perak. Hal ini tidak diperselisihkan dan ditegaskan oleh Imam Al Haramain serta lainnya.

Ketiga: para penganut madzhab kami berkata, "Jika seseorang minum dengan telapak tangannya dan di jarinya terdapat cincin perak, maka hukumnya tidak makruh. Demikian pula jika sejumlah uang dirham dituang ke bejana dan dia minum darinya atau di mulutnya terdapat beberapa dinar dan dirham lantas dia minum, maka hukumnya tidak makruh. Jika dirham berada di dalam bejana dimana benda itu terpasang karena dipaku sebagai perhiasan, maka Al Mutawalli, Ar-Ruyani, dan penulis *Al Uddah* berpendapat, ia seperti pelapisan untuk perhiasan. Al Qadhi Husain menegaskan bahwa itu dibolehkan.

Keempat: Jika seseorang membuat bejana dari emas atau perak dan

melapisinya dengan tembaga di bagian dalam dan luarnya, dalam hal ini terdapat dua pendapat yang masyhur dalam penjelasan Al Qadhi Husain dan dalam *At-Tatimmah*, *At-Tahdzib*, *Al Uddah*, *Al Bayan*, dan lainnya. Yang paling *shahih* dari dua pendapat tersebut adalah tidak haram.

Mereka berkata, "Keduanya berdasarkan apakah emas dan perak haram lantaran wujudnya atau lantaran kesombongan? Jika kami mengatakan karena wujudnya, maka ia haram. Jika bukan karena wujudnya, maka tidak haram."

Imam Al Haramain berkata, "Jika bagian luarnya ditutupi, maka terdapat dua pendapat dalam hal ini. Jika yang ditutupi adalah bagian luar dan bagian dalamnya, aku memandang pendapat yang tepat adalah yang menegaskan bahwa itu dibolehkan penggunaannya, karena ia adalah bejana tembaga yang di dalamnya disisipkan emas yang tertutupi."

Demikianlah yang dikatakan oleh Al Imam. Al Ghazali menegaskannya dalam *Al Basith* dengan mengatakan, "Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Seandainya dia membuat bejana dari tembaga dan melapisinya dengan emas atau perak."

Imam Al Haramain dan Al Ghazali dalam *Al Basith*, Ar-Rafi'i, dan lainnya berkata, "Jika ada yang terhimpun darinya lantaran api, maka diharamkan penggunaannya, jika tidak maka ada dua pendapat dalam hal ini yang didasarkan pada dua makna tersebut."

Pendapat yang paling *shahih* adalah tidak diharamkan. Pendapat ini disampaikannya dalam *Al Wasith* dan *Al Wajiz*. Al Qadhi Husain, Al Baghawi, Al Mutawalli, penulis *Al Uddah* dan *Al Bayan*, menyampaikan kedua pendapat secara mutlak dan mereka tidak membedakan antara yang sudah lenyap dan yang terhimpun sebagiannya. Yang benar adalah mengaitkan perkataan mereka pada yang sudah lenyap sebagaimana yang ditegaskan oleh Imam Al Haramain dan para pengikutnya. Sementara itu Al Mawardi dan Al Jurjani menegaskan bahwa jika semuanya tertutupi perak, maka diharamkan penggunaannya. *Wallahu A'lam*.

Kelima: Jika dia memiliki gelas yang padanya terdapat rantai perak, Al Qadhi Husain dan dua sahabatnya, Al Mutawalli dan Al Baghawi, serta penulis *Al Uddah*, menegaskan bahwa itu dibolehkan. Al Mutawalli dan Al Baghawi menambahkan, jika dia membuatkan lingkaran untuk bejananya atau rantai perak atau tutup, maka ini dibolehkan, karena ia terpisah dari bejana dan tidak digunakannya.

Ini adalah perkataan para ulama terkemuka dan tentunya perlu dikaitkan dengan pelapisan serta dijelaskan lebih lanjut beserta perbedaan pendapat di dalamnya.

Keenam: Jika kami mengacu pada pendapat ulama Khurasan bahwa pelapisan dengan emas seperti pelapisan dengan perak, lantas apakah sama antara keduanya terkait dengan penjelasan mengenai besar dan kecilnya? Dengan didasarkan pada masalah terdahulu.

Ar-Rafi'i mengatakan, kebanyakan kalangan tidak membahas hal ini. Diriwayatkan dari Asy-Syaikh Abu Muhammad bahwa selayaknya tidak sama, karena kesombongan pada emas yang sedikit seperti kesombongan pada perak yang banyak. Acuannya yang tepat adalah dengan mempertimbangkan nilai pelapisan emas jika dapat dinilai dengan perak.

Ar-Rafi'i berkata, "Qiyas dalam pembahasan ini hendaknya tidak ada perbedaan."

Yang dikatakan oleh Ar-Rafi'i inilah yang *shahih*, karena akar masalahnya adalah apakah sebagian bejana seperti bejana yang lainnya atau tidak? *Wallahu A'lam.*

Ketujuh: Jika dia terpaksa menggunakan bejana dan tidak ada bejana kecuali bejana emas atau perak, maka dia boleh menggunakannya dalam kondisi darurat. Inilah yang ditegaskan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali, dan sejumlah kalangan. *Wallahu A'lam.*

Madzhab Ulama Mengenai Pelapisan Benda dengan Perak

Kami telah menjelaskan madzhab kami mengenai hal ini. Al Qadhi Iyadh menyampaikan bahwa mayoritas ulama baik dari generasi terdahulu maupun generasi akhir memandang makruh adanya pelapisan dan rantai dari perak. Dia berkata, "Abu Hanifah dan para penganut madzhabnya, Ahmad, dan Ishak membolehkan keduanya jika mulutnya tidak berada tepat pada perak saat meminum." Ini adalah perkataan Al Qadhi. Yang sudah lazim diketahui menurut Ahmad bahwa pelapisan dengan perak hukumnya makruh.

17. Asy-Syirazi berkata, "Makruh menggunakan bejana-bejana kaum musyrikin dan pakaian mereka berdasarkan riwayat Abu Tsa'labah Al Khusyani RA, dia berkata, 'Aku berkata, "Ya Rasulullah, kami berada di negeri Ahli Kitab dan kami makan dengan memakai bejana mereka." Beliau bersabda, لاَ تَأْكُلُوْا فِي آنِيَتِهِمْ إِلاَّ إِنْ لَمْ تَجِدُوْا عَنْهَا بُدًّا فَاغْسِلُوْهَا بِالْمَاءِ ثُمَّ كُلُوْا فِيْهَا. ***"Janganlah kamu makan di bejana-bejana mereka kecuali bila kamu terpaksa menggunakannya, maka cucilah bejana-bejana itu dengan air, kemudian makanlah dengan menggunakannya".'* Selain itu, karena mereka tidak menghindari najis, maka itulah yang menyebabkan kemakruhannya. Jika dia berwudhu dari bejana mereka, perlu dicermati, jika mereka termasuk kalangan yang tidak terbiasa menggunakan najis, maka wudhunya sah. Karena Nabi SAW pernah berwudhu dari bekal wanita musyrik. Umar RA pernah berwudhu dari kantong air milik seorang Nasrani. Juga, karena pada dasarnya bejana-bejana mereka suci. Jika mereka termasuk kalangan yang biasa menggunakan najis, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat:**

a. Wudhunya sah, karena pada dasarnya bejana mereka suci.

b. Wudhudnya tidak sah, karena mereka terbiasa menggunakan najis, sebagaimana halnya kaum muslimin terbiasa menggunakan air yang suci. Pada zhahirnya, bejana dan pakaian mereka najis."

Penjelasan:

Hadits Abu Tsa'labah diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim,

dengan redaksi, قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ أَفَنَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ؟ قَالَ: إِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَلاَ تَأْكُلُوْا فِيْهَا وَإِنْ لَمْ تَجِدُوْا فَاغْسِلُوْهَا وَكُلُوْا فِيْهَا "Aku bertanya, 'Ya Rasulullah, kami berada di negeri kaum Ahli Kitab, apakah kami boleh makan dengan menggunakan bejana mereka?' Beliau bersabda, *'Jika kalian bisa mendapatkan yang lainnya, maka kalian jangan makan dengan menggunakannya. Jika kalian tidak mendapatkan, maka cucilah bejana-bejana itu dan makanlah dengan menggunakannya'."*

Dalam riwayat Al Bukhari disebutkan dengan redaksi, فَلاَ تَأْكُلُوْا فِي آنِيَتِهِمْ إِلاَّ أَنْ لاَ تَجِدُوْا بُدًّا فَإِنْ لَمْ تَجِدُوْا بُدًّا فَاغْسِلُوْهَا وَكُلُوْا *"Janganlah kalian makan dengan menggunakan bejana-bejana mereka kecuali bila kalian terpaksa. Jika kalian tidak menemukan sama sekali, maka cucilah dan makanlah."*

Dalam riwayat Abu Daud disebutkan dengan redaksi, إِنَّا نُجَاوِزُ أَهْلَ الْكِتَابِ وَهُمْ يَطْبَخُوْنَ فِي قُدُوْرِهِمُ الْخِنْزِيْرَ وَيَشْرَبُوْنَ فِي آنِيَتِهِمُ الْخَمْرَ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَكُلُوْا فِيْهَا وَاشْرَبُوْا، وَإِنْ لَمْ تَجِدُوْا غَيْرَهَا فَارْحَضُوْهَا بِالْمَاءِ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا "Kami pernah melewati Ahli Kitab saat mereka sedang memasak babi dengan periuk mereka, dan mereka minum khamer dengan menggunakan bejana mereka?" Rasulullah SAW bersabda, *"Jika kalian menemukan yang lainnya, maka makanlah dengan menggunakanya dan minumlah. Jika kalian tidak menemukan yang lainnya, maka bersihkanlah bejana-bejana mereka dengan air lalu makan dan minumlah kalian."*

Ini adalah redaksi hadits yang disebutkan dalam kitab-kitab hadits.

Dalam *Al Muhadzdzab* disebutkan dengan redaksi, لاَ تَأْكُلْ *"Jangan kamu makan,"* sebagai perkataan yang ditujukan kepada satu orang dan ini membutuhkan satu pencermatan, tetapi yang sudah lazim diketahui adalah redaksi, لاَ تَأْكُلُوْا *"Janganlah kalian makan."*

Para pakar bahasa berkata, "Kalimat 'harus seperti ini,' maksudnya adalah, tidak ada perpisahan darinya dan tidak bisa terlepas darinya. Artinya, itu merupakan suatu keharusan.

Abu Tsa'labah periwayat hadits ini adalah Al Khusyani. Dia dinisbatkan kepada orang yang perutnya keras dari Qudha'ah namanya Jurhum. Hal ini

dikatakan oleh Ahmad bin Hanbal, Yahya bin Ma'in, dan lainnya.

Ada yang berpendapat, Jurtsum, yakni dengan harakat dhammah pada huruf *jim* dan *tsa'* bertitik tiga. Ada pula yang mengatakan, bukan itu namanya. Nama bapaknya adalah Nasyim. Ada yang mengatakan, bukan itu namanya. Abu Tsa'labah termasuk orang yang membaiat Rasulullah SAW di bawah pohon. Kemudian dia tinggal di Syam dan wafat pada masa Muawiyah. Ada yang berpendapat, pada masa Abdul Malik, tahun 75 H.

Ungkapan perawi, "Nabi SAW berwudhu dari bekal wanita musyrik," merupakan bagian dari hadits panjang yang diriwayatkan Al Bukhari dalam *Shahih Al Bukhari* dan Muslim dalam *Shahih Muslim* dari riwayat Imran bin Hushain RA, bahwa para sahabat pernah bersama Rasulullah SAW dalam suatu perjalanan. Begitu mereka kehausan, beliau mengutus seorang untuk mencari air. Tak lama kemudian mereka datang bersama seorang wanita musyrik di atas onta. Wanita itu berada di antara dua perbekalan berupa air. Nabi SAW kemudian menyuruh diambilkan satu bejana lantas mengisinya dari dua perbekalan tersebut. Setelah itu beliau membaca, "*Maa syaa`allah,*" lalu beliau mengembalikan bejana ke dua tempat perbekalan. Para sahabat kemudian dipanggil, "Minumlah dan ambillah air." Mereka lantas minum hingga puas dan tidak menyisakan satu bejana pun melainkan mereka penuhi. Seakan-akan dua bekal itu lebih penuh dari sebelumnya. Setelah itu wanita tersebut masuk Islam dan diikuti oleh kaumnya.

Ini adalah makna hadits secara ringkas. Dalam hadits ini terdapat mukjizat Rasulullah SAW yang nyata. Selain itu, dalam hadits ini tidak dinyatakan bahwa Nabi SAW secara jelas berwudhu dari air tersebut. Tetapi makna zhahirnya beliau berwudhu darinya, karena saat itu airnya cukup banyak. Jika dinyatakan tidak berwudhu, namun ternyata belum dapat memberikan air kepada orang yang junub untuk mandi. Dengan demikian telah terpenuhilah maksudnya, yaitu bejana orang musyrik suci.

Bekal yang dimaksud di sini sebagaimana yang dikatakan orang-orang adalah orang yang membawakan air. Namun pada mulanya pembawa air ini adalah onta yang membawa air di atasnya.

"Umar berwudhu dari kantong air orang Nasrani," adalah redaksi

shahih yang diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dan Al Baihaqi dengan sanad *shahih*. Al Bukhari menyampaikannya dalam *Shahih Al Bukhari* dengan maknanya sebagai penjelasan. Dia berkata, "Umar berwudhu dengan menggunakan *hamiim* dari rumah seorang wanita Nasrani."

Hamiim adalah air hangat, tetapi dalam *Al Muhadzdzab* disebutkan laki-laki Nasrani bukan wanita.

Al Hafizh Abu Bakar Muhammad bin Musa Al Hazimi berkata: Diriwayatkan oleh Khallad bin Aslam dari Sufyan bin Uyainah dengan sanadnya. Demikian pula dia berkata, "Riwayat yang bisa dijadikan pegangan adalah yang diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dari Ibnu Uyainah dengan sanadnya, bahwa wanita tersebut adalah wanita Nasrani."

"Kantong air." Demikian yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* dan lainnya. Sedangkan ungkapan ini diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dengan redaksi, "Kantong air wanita Nasrani." Dalam *Hilyah Al Ulama`*, Ibnu Faris menyatakan bahwa kata kantong air di sini adalah kulit yang dijadikan wadah air pada onta. Dia juga menyebutkan semacam ini dalam *Al Mujmal. Wallahu A'lam.*

Hukum masalah dalam hal ini adalah, makruh menggunakan bejana orang kafir dan pakaian mereka, baik itu di antara mereka ada Ahli Kitab maupun lainnya serta orang yang terbiasa menggunakan najis atau pun lainnya. Dalilnya adalah seperti yang dipaparkan oleh penulis berupa hadits dan maknanya.

Asy-Syafi'i berkata, "Terkait dengan celana mereka dan yang mereka kenakan di bagian dalam tubuh mereka, aku lebih cenderung berpandangan makruh."

Para penganut madzhab kami berkata, "Bejana mereka yang digunakan untuk air lebih ringan kemakruhannya."

Jika diyakini kesucian bejana atau pakaian mereka, para penganut madzhab kami berpendapat, tidak makruh. Dengan demikian penggunaannya sebagaimana pakaian muslim. Di antara yang menegaskan hal ini adalah Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, Al Bandaniji, Al Jurjani dalam *Al Balaghah*, Al

Baghawi, penulis *Al Uddah,* penulis *Al Bayan*, dan lainnya. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Maksud ungkapan penulis dengan mengatakan, "makruh penggunaannya" adalah jika tidak diyakini kesuciannya. Argumentasi yang disampaikannya menunjukkan hal ini.

Jika ada yang mengatakan, hadits Abu Tsa'labah berimplikasi pada kemakruhan penggunaannya jika ada alternatif untuk mendapatkan bejana yang lain meskipun diyakini kesuciannya, maka dijawab, "Maksudnya adalah dilarang memakan di bejana yang mereka gunakan untuk memasak daging babi. Selain itu, minum pun dilarang di bejana yang mereka gunakan untuk meminum khamer, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam riwayat Abu Daud. Larangan makan di sini tidak lain untuk menghindari adanya bejana yang kotor, sebagaimana halnya makruh hukumnya makan di tempat bekam yang telah dicuci.

Jika seseorang bersuci dari bejana orang kafir namun dia tidak mengetahui kesuciannya tidak pula kenajisannya, jika dia termasuk kalangan orang kafir yang tidak terbiasa menggunakan najis, maka wudhunya sah tanpa ada perbedaan pendapat. Jika orang kafir itu termasuk kalangan orang kafir yang terbiasa menggunakan najis, maka ada dua pendapat dalam hal ini:

a. Pendapat yang *shahih* dari keduanya sesuai kesepakatan para penganut madzhab ini dalam dua riwayat madzhab adalah wudhunya sah. Inilah yang ditetapkan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm, Harmalah,* dan pendapat versi lamanya. Ibnu Abu Hurairah pun berpendapat demikian.

b. Wudhunya tidak sah. Ini adalah pendapat Abu Ishak dan dinyatakan *shahih* oleh Al Mutawalli. Ini adalah solusi dari dua pendapat terkait shalat di kuburan yang digali. Demikian pula yang dikatakan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Ini adalah solusi dari masalah kencing anak kecil, dan ini lebih bagus."

Para penganut madzhab kami berkata, "Orang-orang yang terbiasa menggunakan najis adalah mereka yang meyakini itu dalam ajaran agama dan

keutamaan. Mereka adalah golongan Majusi. Mereka berpandangan bahwa penggunaan kencing sapi dan kotorannya merupakan ritual ibadah dan ketaatan."

Al Mawardi berkata, "Di antara yang memiliki pandangan seperti itu adalah golongan Brahma. Sedangkan orang-orang yang tidak terbiasa, mereka itu seperti kaum Yaudi."

Imam Al Haramain berkata, "Jika tampak pada seseorang bahwa dia berbaur dengan najis dan tidak menjaga diri darinya, baik muslim atau pun kafir, maka terkait dengan kenajisan pakaian dan bejananya terdapat perbedaan pendapat. *Wallahu A'lam.*"

Masalah:

Pertama: Yang kami paparkan terkait hukum kesucian bejana kaum kafir dan pakaian mereka ini adalah madzhab kami dan madzhab mayoritas ulama generasi sebelumnya. Para penganut madzhab kami menyampaikan kenajisan itu dari Ahmad dan Ishak, berdasarkan firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ

"Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis." (Qs. At Taubah [9]: 28)

Selain itu, berdasarkan hadits Abu Tsa'labah dan sabda Nabi SAW, فَاغْسِلُوْهَا *"Maka cucilah."* Para penganut madzhab kami berdalil dengan firman Allah SWT,

وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ

"Dan makanan orang-orang yang diberi kitab halal bagimu." (Qs. Al Maa'idah [5]: 5)

Sudah lazim diketahui bahwa makanan mereka dimasak di periuk mereka dan mereka memegang langsung dengan tangan mereka. Hujah lainnya adalah hadits Imran dan perbuatan Umar yang dipaparkan dalam kitab ini, bahwa pada dasarnya makanan mereka itu suci, serta Rasulullah SAW pernah

mengizinkan orang-orang kafir untuk masuk masjid. Seandainya mereka najis, niscaya beliau tidak mengizinkan mereka.

Para penganut madzhab kami menyampaikan dua jawaban terkait dengan ayat tersebut:

a. Makna orang-orang musyrik najis adalah agama dan keyakinan mereka yang najis, dan maksudnya bukan badan dan bejana mereka dengan dalil bahwa Nabi SAW memasukkan mereka ke masjid, menggunakan bejana mereka, dan memakan makanan mereka. Mereka menyampaikan jawaban terkait hadits Abu Tsa'labah bahwa pertanyaan saat itu tentang bejana yang mereka gunakan untuk memasak daging babi dan yang mereka gunakan untuk meminum khamer. Sebagaimana yang terdapat dalam riwayat Abu Daud yang telah kami paparkan sebelum ini. Jawaban lain; bahwa itu hanya sebagai anjuran. Pendapat ini disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid. Dalilnya adalah bahwa beliau SAW melarang mereka menggunakannya bila ada yang lainnya, dan tidak diragukan bahwa ini maksudnya adalah sebagai anjuran. *Wallahu A'lam.*

Kedua: Ungkapan penulis, "Makruh menggunakan bejana kaum musyrikin." Yang dimaksud dengan kaum musyrikin adalah orang-orang kafir, baik itu Ahli Kitab maupun yang lainnya. Sebab sebutan kaum musyrikin mencakup mereka semua. Di antara dalam firman Allah SWT,

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ

"Sesungguhnya Allah tidak mengampuni (dosa) mempersekutukan-Nya, dan mengampuni yang selain itu bagi siapa saja yang Dia kehendaki." (Qs. An-Nisaa` [4]: 48)

Selain itu, Nabi SAW bersabda,

مَنْ مَاتَ لاَ يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ.

"Siapa yang mati tanpa menyekutukan Allah sedikit pun, maka dia masuk surga."

Dan semacamnya yang terdapat dalam Al Qur`an dan Sunnah serta penggunaan kata ini oleh para pendahulu umat Islam pun cukup masyhur. Di antaranya adalah firman Allah SWT,

وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ

"Kaum Yahudi mengatakan Uzair anak Allah, dan kaum Nasrani mengatakan Al Masih anak Allah." (Qs. At-Taubah [9]: 30)

Dan firman Allah SWT di akhir ayat kedua,

سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٠﴾

"Maha Suci Allah dan Maha Tinggi dari apa yang mereka sekutukan (dengan-Nya)." (Qs. Ar-Ruum [30]: 40)

18. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan menutup bejana, berdasarkan riwayat Abu Hurairah RA, bahwa dia berkata, أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَغْطِيَةِ الإِنَاءِ وَإِيْكَاءِ السِّقَاءِ 'Rasulullah SAW memerintahkan kami untuk menutup bejana dan mengikat tempat penampungan air'."

Penjelasan:

Hadits ini *shahih* diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam *Shahih Al Bukhari* dan Muslim dalam *Shahih Muslim* dari riwayat Jabir bin Abdullah RA. Hadits ini juga diriwayatkan di selain kitab lainnya dari riwayat Abu Hurairah. Redaksi riwayat Jabir adalah, غَطُّوْا الإِنَاءَ وَأَوْكُوْا السِّقَاءَ *"Tutuplah bejana dan tutuplah kantong air."* Dalam riwayat lain disebutkan dengan redaksi, خَمِّرْ إِنَاءَكَ وَاذْكُرِ اسْمَ اللهِ وَلَوْ تَعْرُضْ عَلَيْهِ شَيْئًا *"Tutuplah bejanamu dan sebutlah nama Allah, meskipun hanya dengan meletakkan sesuatu untuk menghalanginya."*

Kata تَعْرُضْ disebutkan dengan harakat dhammah pada huruf *ra'*. Dalam riwayat lain disebutkan dengan harakat kasrah pada huruf *ra'*, yakni تَعْرِضْ. Riwayat dengan harakat dhammah lebih *shahih* dan lebih masyhur. Arti kata tersebut adalah meletakkan batang kayu atau semacamnya dengan posisi

melintang.

Kalimat تَغْطِيَةُ الْوَضُوْءِ[165] (menutup air wudhu) disebutkan dengan harakat fathah pada huruf *wau*. Kata الْوَضُوْءِ sendiri berarti air yang digunakan untuk berwudhu.

إِيْكَاءِ السِّقَاءِ "Mengikat tempat penampungan air," maksudnya adalah, mengikat ujung *qirbah*. *Qirbah* adalah kantong susu atau air dan semacamnya dengan penutup berupa benang yang diikat padanya. Tali pengikat *qirbah* dalam bahasa Arab diungkapan dengan *al wika`*.

Hukum yang dipaparkan penulis yaitu anjuran menutup bejana ini telah disepakati, baik itu bejana air, susu, maupun lainnya. Dalilnya adalah hadits yang kami paparkan dan ada tiga hal yang dapat dipetik darinya:

a. Hadits yang diriwayatkan dalam *Ash-Shahih* dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يُحِلُّ سِقَاءً وَلاَ يَكْشِفُ إِنَاءً.

"Sesungguhnya syetan tidak menempati kantong air tidak pula dapat menyingkap bejana."

b. Disebutkan dalam riwayat Muslim dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيْهَا وَبَاءٌ لاَ يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطَاءٌ أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكَاءٌ إِلاَّ نَزَلَ فِيْهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ.

"Sesungguhnya dalam satu tahun terdapat satu malam saat turunnya wabah penyakit yang tidaklah melewati satu bejana pun yang tidak ada tutup padanya atau kantong air yang tidak ditutup dengan pengikatnya melainkan ada di antara wabah itu yang turun ke dalamnya."

Al-Laits bin Sa'ad, salah seorang perawi hadits ini pada Muslim,

---

[165] Penulis tidak menyebutkan ungkapan ini dan tidak pula terdapat dalam hadits yang dipaparkannya.

berkata, "Orang-orang asing sangat menghindari itu pada bulan Desember. Kata *Waba`* disebutkan dengan harakat panjang dan pendek menurut dua versi bahasa.

c. Menjaganya dari najis dan semacamnya. *Wallahu A'lam.*

Masalah:

Pertama: Abu Hurairah RA perawi hadits ini adalah orang pertama yang diberi julukan Abu Hurairah. Ada yang mengatakan, dulu dia memiliki kucing (*hirrah*) yang bermain dengannya sejak kecil. Oleh karena itu, dia diberi julukan demikian.

Terdapat perbedaan pendapat terkait dengan namanya dan nama bapaknya dalam sekitar tiga puluh pendapat. Yang paling masyhur dan paling *shahih* di antara adalah bahwa namanya Abdurrahman bin Shakhar. Pendapat ini yang ditegaskan oleh para pakar yang berkompeten dalam bidang ini. Dia adalah orang pertama yang berkecimpung dalam bidang hadits dan penghafalnya pertama yang menyibukkan diri penghafalan hadits. Dia melibatkan dirinya dalam menghafalkan hadits Rasulullah SAW hingga sangat menguasainya dan melampui seluruh sahabat RA dalam hal ini.

Hadits yang diriwayatkan Abu Hurairah dari Rasulullah SAW mencapai 5374 hadits dan tidak ada seorang sahabat pun yang mendekati jumlah hafalan haditsnya ini.

Asy-Syafi'i berkata, "Abu Hurairah adalah orang yang paling hafal hadits pada masanya."

Al Bukhari berkata, "Yang meriwayatkan dari Abu Hurairah sekitar 800 orang lebih dari kalangan sahabat Nabi SAW dan lainnya."

Abu Hurairah adalah orang yang paling masyhur dalam bidang hadits pada zaman sahabat. Dia adalah orang yang sangat mengetahui orang-orang yang terlibat dalam bidang ini. Dia wafat di Madinah dan dimakamkan di Baqi' pada tahun 59 H dalam usia 78 tahun.

Aku telah memaparkan lebih jauh mengenai jati dirinya dalam *Tahdzib Al Asma'*.

Kedua: Di antara yang memiliki kaitan dengan hadits-hadits yang telah dipaparkan sebelum ini adalah yang terdapat dalam *Shahih Muslim* dan lainnya, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا كَانَ جَنَحُ اللَّيْلِ وَأَمْسَيْتُمْ فَكُفُّوْا صِبْيَانَكُمْ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْتَشِرُ حِيْنَئِذٍ، فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ مِنَ اللَّيْلِ فَخَلُّوْهُمْ وَأَغْلِقُوْا الْبَابَ وَاذْكُرُوْا اسْمَ اللهِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَفْتَحُ بَابًا مُغْلَقًا، وَأَوْكُوْا قِرَبَكُمْ وَاذْكُرُوْا اسْمَ اللهِ وَخَمِّرُوْا آنِيَتَكُمْ وَاذْكُرُوْا اسْمَ اللهِ وَلَوْ أَنْ تَعْرِضُوْا عَلَيْهَا شَيْئًا وَاطْفِئُوْا مَصَابِيْحَكُمْ.

"Jika waktu malam sudah tiba dan kalian memasuki waktu malam, maka tahanlah anak-anak kalian, sebab syetan menyebar pada waktu itu. Jika sebagian waktu malam telah berlalu, maka lepaskanlah mereka dan tutuplah pintu serta sebutlah nama Allah, sesungguhnya syetan tidak bisa membuka pintu yang tertutup (dengan disebutkan nama Allah). Tutuplah kantong air kalian dan sebutlah nama Allah, tutuplah bejana kalian dan sebutlah nama Allah, walaupun hanya dengan meletakkan sesuatu dengan melintang padanya, dan matikanlah lampu kalian."

Dalam riwayat Muslim juga disebutkan redaksi, لاَ تُرْسِلُوْا فَوَاشِيَكُمْ وَصِبْيَانَكُمْ إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ حَتَّى تَذْهَبَ فَحْمَةُ الْعِشَاءِ. *"Jangan melepaskan harta benda (ternak dan lain-lain) dan anak-anak kalian saat matahari terbenam hingga gelapnya Isya berlalu."*

Dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* dari Ibnu Umar dan Abu Musa RA dari Nabi SAW, beliau bersabda, لاَ تَتْرُكُوْا النَّارَ فِي بُيُوْتِكُمْ حِيْنَ تَنَامُوْنَ *"Jangan membiarkan api di rumah kalian saat kalian tidur."*

جُنَحُ اللَّيْلِ —dengan harakat dhammah pada huruf *jim* dan boleh juga dengan harakat kasrah—, berarti kegelapan malam.

الفَوَاشِي —dengan huruf *fa'*—, adalah bentuk jamak dari فَاشِيَةٌ, yaitu setiap harta yang menyebar seperti ternak dan lainnya.

فَحْمَةُ الْعِشَاءِ maksudnya adalah, kegelapan Isya. Aku telah memaparkan penjelasan hadits-hadits ini dan hal-hal yang berkaitan dengannya serta maknanya dalam *Syarh Shahih Muslim*.

Dalam *Shahih Muslim* dari Jabir bin Abdullah RA, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا دَخلَ الرَّجُلُ بَيْتَهُ فَذَكَرَ اللهَ تَعَالَى عِنْدَ دُخُوْلِهِ وَعِنْدَ طَعَامِهِ قَالَ الشَّيْطَانُ: لاَ مَبِيْتَ لَكُمْ وَلاَ عَشَاءَ، وَإِذَا دَخلَ وَلَمْ يَذْكُرِ اللهَ تَعَالَى قَالَ الشَّيْطَانُ: أَدْرَكْتُمُ الْمَبِيْتَ وَالْعَشَاءَ.

"Jika seseorang masuk rumahnya lantas menyebut nama Allah SWT pada saat dia masuk serta saat dia menyantap makanannya, maka syetan berkata, 'Tidak ada tempat bermalam bagi kalian (syetan-syetan yang lain) tidak pula makan malam'. Jika dia masuk tanpa menyebut nama Allah SWT, maka syetan berkata, 'Kalian telah menemukan tempat bermalam dan makan malam'."

Perlu diketahui, bahwa dianjurkan menyebut nama Allah pada saat seorang muslim masuk rumahnya dan rumah orang lain, mengucapkan salam pada saat memasukinya meskipun tidak ada seorang pun di dalamnya, dan berdoa pada saat dia keluar. Anas RA berkata: Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ قَالَ —يَعْنِي إِذَا خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ—: بِاسْمِ اللهِ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللهِ وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ، يُقَالُ لَهُ: كُفِيْتَ وَوُقِيْتَ وَتَنَحَّى عَنْهُ الشَّيْطَانُ.

"Siapa yang mengucapkan —maksudnya saat dia keluar dari rumahnya— *dengan nama Allah, aku bertawakal kepada Allah, tidak ada daya upaya tidak pula kekuatan kecuali dengan (izin) Allah, maka dikatakan kepadanya, 'Kamu tercukupi dan kamu terlindungi', dan syetan menghindar darinya."*

Diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmdzi. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*."

Dalam pembahasan ini terdapat banyak hadits. Oleh karena banyaknya ini, aku menjelaskannya di bagian awal pembahasan tentang dzikir. *Wallahu A'lam.*

بَابُ السِّوَاكِ

Bab: Siwak

Asy-Syirazi berkata, "Siwak hukumnya sunnah berdasarkan riwayat Aisyah RA, Nabi SAW bersabda, السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ. *'Siwak membersihkan mulut dan menyenangkan Rabb'.* Siwak dianjurkan dalam tiga kondisi:

a. Saat hendak shalat berdasarkan riwayat Aisyah RA, Nabi SAW bersabda, صَلَاةٌ بِسِوَاكٍ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ صَلَاةٍ بِغَيْرِ سِوَاكٍ *'Sekali shalat dengan bersiwak lebih baik dari tujuh puluh shalat tanpa bersiwak'.*

b. Saat gigi mulai menguning berdasarkan riwayat Abbas, Nabi SAW bersabda, إِسْتَاكُوْا لاَ تَدْخُلُوْا عَلَيَّ قُلْحًا *'Bersiwaklah, jangan memasuki (kediaman)ku dalam keadaan gigi mengerak'.*

c. Saat terjadinya perubahan bau mulut setelah bangun tidur atau disebabkan penyakit karena tidak makan, bisa juga karena mengonsumsi makanan yang merubah bau mulut berdasarkan riwayat dari Aisyah RA, ia berkata, 'Saat bangun tidur, Rasulullah SAW menggosok gigi beliau dengan siwak'. Bersiwak dilakukan karena orang tidur mulutnya tertutup dan menyebabkan perbubahan bau mulut. Inti ini terdapat dalam segala hal yang membuat perubahan bau mulut, karena itu yang bersangkutan dianjurkan bersiwak."

Penjelasan:

Pada bagian ini terdapat sejumlah hadits, nama, penjelasan dan hukum yang akan dijelaskan dalam beberapa masalah sebagaimana berikut:

1. Hadits Aisyah RA,

السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ.

"*Siwak membersihkan mulut dan menyenangkan Rabb.*"

Hadits *shahih* diriwayatkan oleh Abu Bakar Muhammad bin Ishak bin Khuzaimah, pemimpin para imam, dalam kitab *shahih*-nya, An-Nasa'i dan Al Baihaqi dalam kitab *Sunan* mereka berdua dan yang lain dengan sanad-sanad yang *shahih*. Al Bukhari menyebutkan hadits di atas dalam kitab *Shahih*-nya dalam kitab puasa namun sebatas memberi ulasan. Al Bukhari menyatakan bahwa Aisyah RA berkata, "Diriwayatkan dari Nabi SAW,

السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ

'*Siwak membersihkan mulut dan menyenangkan Rabb*'."

Ulasan ini *shahih* karena disebutkan dengan redaksi memastikan. Dalam *Ulum Al Hadits* telah aku jelaskan bahwa ulasan-ulasan Al Bukhari bila disebutkan dengan redaksi memastikan berarti haditsnya *shahih*.

Kata مَطْهَرَةٌ atau مِطْهَرَةٌ –dengan dua dialek- disebutkan Ibnu As-Sikkit dan lainnya. Artinya secara etimologi adalah, wadah yang digunakan untuk bersuci. Siwak disamakan seperti wadah tersebut karena siwak membersihkan mulut.

Thaharah menurut etimologi adalah suci. Nabi SAW bersabda,

مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ

"*Untuk menyenangkan Rabb.*"

Ulama berkata, "Kata *Rabb* yang memakai huruf *alif* dan *lam* hanya diperuntukkan kepada Allah SWT. Lain halnya bila tidak memakai *alif* dan *lam*. Kata "*Rabb*" yang tidak memakai huruf *alif* dan *lam* disandarkan kepada

makhluk. Contohnya adalah, رَبُّ الْمَالِ (pemilik harta), رَبُّ الدَّارِ (pemilik rumah), رَبُّ الْمَاشِيَةِ (pemilik binatang ternak) seperti yang disabdakan Nabi SAW tentang unta hilang,

دَعْهَا حَتَّى يَأْتِيَهَا رَبُّهَا.

"*Biarkan unta itu hingga pemiliknya datang.*"

Sebagaian ulama mengingkari kata "*Rabb*" disandingkan kepada binatang dan hadits di atas membantah hal itu. Semua itu telah aku jelaskan dengan berbagai dalilnya di akhir kitab *Al Adzkar*.

Di antara hadits tentang keutamaan siwak yang disebut meski hanya sebatas ulasan saja adalah hadits Anas RA, Rasulullah SAW bersabda,

أَكْثَرْتُ عَلَيْكُمْ فِي السِّوَاكِ.

"*Aku adalah yang paling sering bersiwak di antara kalian.*"(HR. Al Bukhari)

Sedangkan hadits Aisyah RA yang berbunyi,

صَلاَةٌ بِسِوَاكٍ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ صَلاَةٍ بِغَيْرِ سِوَاكٍ.

"*Sekali shalat dengan bersiwak lebih baik dari tujuh puluh shalat tanpa bersiwak,*" adalah hadits *dha'if* yang diriwayatkan dari Al Baihaqi dari beberapa jlaur periwayatan yang semuanya *dha'if*, bahkan hadits ini dinilai *dha'if* oleh yang lain.

Hakim menyebut hadits di atas dalam *Al Mustadrak* dan dia berkata, "Hadits ini *shahih* sesuai syarat Muslim."

Tapi para ulama hadits mengingkari hal tersebut karena menurut mereka Hakim dikenal mempermudah dalam memberi status *shahih* terhadap hadits. Sebab lainnya, lemahnya hadits ini tertumpu pada Muhammad bin Ishak. Ia adalah pemalsu hadits dan tidak menyebut bahwa ia mendengar hadits tersebut. Pemalsu hadits bila tidak menyebut bahwa ia mendengar suatu hadits tidak bisa dijadikan dalil, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini dan masalah ini sudah paten bagi ahli disipilin ilmu hadits.

Pernyataan Hakim, "Sesuai syarat Muslim" tidaklah benar karena Muslim tidak meriwayatkan dari Muhammad bin Ishak suatu hadits pun yang bisa dijadikan dalil. Namun Muslim hanya meriwayatkan hadits Muhammad bin Ishak sebatas *mutaba'ah*.[166] Seperti yang diketahui dari kebiasaan Muslim dan para ahli hadits lain bahwa mereka menyebut hadits-hadits yang tidak dijadikan sebagai dalil namun sebatas *mutaba'ah* saja untuk memperkuat, bukan untuk dijadikan dalil. Yang dijadikan patokan adalah sanad pertama saja dan hal itu masyhur bagi mereka. Al Baihaqi ahli dibidang ini dari pada gurunya, Hakim, dan Al Baihaqi menyatakan hadits di atas *dha'if. Wallahu a'lam.*

Penjelasan hal ini sebenarnya dianggap cukup dengan mengemukakan hadits Al Bukhari bahwa Rasulullah SAW bersabda,

لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ.

"*Andai aku tidak memberatkan umatku, niscaya aku perintahkan mereka bersiwak setiap hendak shalat.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Dalam riwayat Al Bukhari yang lain disebutkan di akhir hadits tersebut redaksi, مَعَ كُلِّ صَلاَةٍ. Sebagian ulama besar keliru dan mengira bahwa Al Bukhari tidak meriwayatkan hadits ini dengan menempatkannya dalam jajaran hadits riwayat Muslim saja padahal Al Bukhari meriwayatkan hadits tersebut dalam pembahasan tentang shalat Jum'at. Sementara hadits Abbas tadi adalah hadits *dha'if* yang diriwayatkan oleh Abu Bakar bin Abu Khaitsamah dalam *At-Tarikh* dan Al Baihaqi dari Abbas.

Al Baihaqi juga meriwayatkannya dari Abbas dan kedua sanadnya tidak kuat. Al Baihaqi berkata, "Hadits ini sanad dan kelemahannya dipertentangkan."

Pernyataan serupa juga dikemukakan yang lain. Secara dalil, hadits berikut sudah dirasa cukup sehingga tidak perlu lagi mengacu pada hadits tadi,

---

[166] *Mutaba'ah* adalah hadits yang memiliki ....???

السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ.

"*Siwak itu membersihkan mulut.*"

Adapun hadits Aisyah yang berbunyi, إِذَا قَامَ مِنَ النَّوْمِ يَشُوصُ فَاهُ بِالسِّوَاكِ "Saat bangun tidur, Rasulullah SAW menggosok-gosok mulut dengan siwak" disebutkan dalam *Ash-shahihain* dengan redaksi seperti itu dari riwayat Hudzaifah bin Yaman RA, bukan dari Aisyah. Ada yang mengatakan bahwa penyebutan Aisyah RA adalah kekeliruan penulis dan termasuk kesalahannya. *Wallahu a'lam*.

Penjelasan tentang bahasa, para ahli bahasa menyatakan bahwa kata سِوَاك (*siwak*) disebut untuk menyatakan sebuah perbuatan menggosok gigi dan juga untuk alat yang dipakai untuk bersiwak. Tentang alat yang dikenakan juga disebut مِسْوَك. Kata ini diambil dari kata, سَاكَ فَاهُ-يَسُوكُهُ-سَوْكًا (ia menggosok mulutnya dengan siwak), dan bila Anda menyebutkan, اسْتَاكَ (ia menggosok) berarti tidak perlu menyebut kata *fam* (mulut). Kata *siwak* adalah bentuk *mudzakkar* (maskulin), dinukil oleh Azhari dari bangsa Arab.

Az-Zuhri berkata, "Apa yang dikemukakan oleh Laits bin Mudzaffar bahwa kata *siwak* berbentuk *mu`annats* adalah keliru."

Penulis *Al Muhkam* menyebutkan bahwa kata *siwak* adalah bentuk *mudzakkar* dan *mu'annats*, yakni ada dua versi bahasa. Para ahli bahasa menyatakan bahwa bentuk jamak سِوَاك adalah سُوُك, sama seperti كِتَابٌ yang bentuk jamaknya كُتُبٌ. Juga bisa diringankan dalam pengucapannya dengan mensukun harakat huruf *wau*.

Penulis *Al Muhkam* berkata: Abu Hanifah Dainuri, imam ahli bahasa berkata, "Kadang diungkapkan dengan menyebutkan huruf *hamzah*, yakni سُؤُك. Kata سِوَاك berasal dari kata kerja سَاكَ yang berarti menggosok. Yang lain menyatakan bahwa asal katanya adalah تَسَوُّك yang berarti miring. Contohnya adalah, جَاءَ الإِبِلُ تَسَوَّكُ (unta tiba dengan berjalan miring). Yang benar, kata سِوَاك berasal dari asal kata kerja سَاكَ yang berarti menggosok.

Demikianlah ringkasan dari penjelasan para ahli bahasa tentang *siwak*

yang menurut terminologi ahli fiqih adalah menggunakan kayu atau sejenisnya untuk menggosok gigi untuk menghilangkan perubahan bau mulut dan sejenisnya. *Wallahu a'lam.*

Sabda Nabi SAW, السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ "*Siwak membersihkan mulut dan menyenangkan Rabb.*" Penjelasan mengenai hal ini sudah dijelaskan sebelumnya. Huruf *mim* pada kata فَـمٌ (mulut) masyhurnya hanya disebut satu saja (*fam*) namun menurut versi lain membolehkan disebut *tasydid*, yakni فَـمٌّ. Penjelasan mengenai hal ini telah aku paparkan dalam *Tahdzib Al Asma` Wa Al-Lughah.*

Ungkapan penulis, "Siwak dianjurkan dalam tiga hal," seperti itu juga yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* yang hanya menyebut tiga (tanpa menyebut, hal) dan itu benar. *Hal* menurut bahasa ada dua versi, yaitu: ada yang menyebut *mudzakkar* dan ada yang menyebut *mu`annats*. Boleh diungkapkan dengan, ثَلاَثَةُ أَحْوَالٍ dan ثَلاَثُ أَحْوَالٍ.

Sabda Nabi SAW, صَلاَةٌ بِسِوَاكٍ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ صَلاَةٍ بِغَيْرِ سِوَاكٍ "*Sekali shalat dengan bersiwak lebih baik dari tujuh puluh shalat tanpa bersiwak,*" maksudnya adalah, sekali shalat dengan bersiwak pahalanya lebih banyak daripada sepuluh kali shalat tanpa bersiwak.

Sabda Nabi SAW, إِسْتَاكُوْا لاَ تَدْخُلُوْا عَلَيَّ قُلْحًا "*Bersiwaklah, jangan memasuki (kediaman)ku dalam keadaan gigi berkerak.*" Kata قُلْـــح adalah bentuk jamak dari kata أَقْلَـــح artinya kotoran yang menempel gigi berbentuk kuning dan keruh yang menumpuk. Penulis *Al Muhkam* menyatakan, juga ada yang menyebut *qulah*, contohnya adalah, قَلِحَ الرَّجُلُ (seseorang giginya menguning) dan أَقْلَحَ (giginya menguning).

Ungkapan penulis, "Terkadang disebabkan penyakit karena tidak makan." *Azm* menurut ahli bahasa bermakna menahan. Asy-Syafi'i juga menyebutkan hal itu sementara sahabat-sahabat kami memberinya dua makna: (a) lapar, dan (b) diam. Keduanya benar.

"Tidak makan," seharusnya disebutkan dengan redaksi, "Tidak makan dan tidak minum."

يَشُوْصُ فَاهُ "Menggosok-gosok mulut." Kata يَشُوْصُ artinya

menggosok-gosok gigi secara melebar. Seperti itu juga yang dikemukakan Al Khaththabi dan lainnya. Yang lain mengatakan bahwa artinya adalah membasuh. Ada juga yang mengartikan lain dan yang benar adalah arti pertama. *Wallahu a'lam*.

Abbas yang dimaksud adalah Abbas bin Abdul Muthallib Abu Fadhl, paman Rasulullah SAW dan kelengkapan nasabnya ada pada Rasulullah SAW Ia lebih tua dua atau tiga tahun dari Rasulullah SAW. Ia meninggal dunia di Madinah pada tahun 32 H, ada yang mengatakan tahun 34 H. Ia adalah orang yang sangat patuh.

Siwak hukumnya sunnah, bukan wajib. Inilah madzhab kami dan madzhab seluruh ulama selain yang dikemukakan oleh syaikh Abu Hamid dan sebagian besar sahabat-sahabat kami dari Daud bahwa ia mewajibkan siwak. Hawi menuturkan bahwa Daud mewajibkannya dan menurutnya shalat tidak batal bila tidak bersiwak. Ishak bin Rahawaih menyatakan bahwa hukum bersiwak wajib, bila ditinggalkan secara sengaja membatalkan shalat. Penukilan dari Ishak ini tidak dikenal dan tidak benar. Qadhi Abu Thayyib dan Abidi menyatakan bahwa syaikh Abu Hamid keliru dalam riwayat tentang wajibnya bersiwak dari Daud. Madzhab Daud menyatakan bersiwak hukumnya sunnah karena para sahabat-sahabat kami menyatakan bahwa menurutnya sunnah. Mereka mengingkari wajibnya bersiwak. Bantahan ini tidak sepatutnya dilayangkan kepada Abu Hamid. Pandangan Daud didasarkan pada tekstual perintah sementara para sahabat kami berdalil seperti yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i dalam kitabnya, *Al Umm* dan *Al Muktashar*, dengan hadits Abu Hurairah yang telah kami sebut sebelumnya,

لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ

"*Andai aku tidak memberatkan umatku, niscaya aku perintahkan mereka bersiwak setiap hendak shalat.*"

Asy-Syafi'i berkata, "Andai wajib, niscaya Rasulullah SAW memerintahkan mereka bersiwak, baik memberatkan maupun tidak."

Berkenaan dengan hadits di atas ulama menyatakan bahwa perintah menunjukkan arti wajib, sementara para sahabat kami berdalil kepada hadits-

hadits lain dan hadits-hadits semisal. Kita tidak perlu membahas pengambilan dalil secara panjang lebar bila memang perbedaan pendapatnya tidak pasti. Hadits-hadits yang menyebutkan perintah bersiwak diartikan untuk arti anjuran sebagai langkah kompromisasi antar berbagai hadits. *Wallahu a'lam.*

Perlu diketahui, bersiwak dianjurkan diberbagai hal kecuali bagi yang berpuasa setelah matahari condong ke arah Barat. Anjuran bersiwak semakin dikuatkan diberbagai hal. Seperti itulah yang dikatakan oleh para sahabat kami. Sementara redaksi penulis secara implisit hanya mengkhususkan pada ketiga kondisi di atas. Tidak bisa dipastikan seperti itu, namun sebenarnya siwak dianjurkan saat kapan pun selain orang yang berpuasa berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ

"*Siwak membersihkan mulut dan menyenangkan Rabb.*"

Berikut beberapa kondisi dimana bersiwak lebih dianjurkan untuk dilakukan:

1. Saat hendak shalat, baik shalat wajib atau sunnah, baik bersuci dengan air, tayamum atau tanpa bersuci misalnya bagi orang yang tidak menemukan air atau pun debu dan shalat begitu saja. Hal itu ditegaskan oleh syaikh Abu Hamid, Mutawalli dan lainnya.
2. Saat gigi menguning. Dalilnya adalah hadits,

   السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ

   "*Siwak membersihkan mulut dan menyenangkan Rabb.*" Sedangkan hadits yang dijadikan sandaran oleh penulis tidaklah benar karena haditsnya lemah seperti yang telah dijelaskan di atas
3. Saat hendak berwudhu. Hal itu disepakati oleh sahabat-sahabat kami dan di antara yang menegaskannya adalah kedua sahabat kami: Al Hawi dan Asy-Syamil. Hal ini tidak berseberangan dengan perbedaan pendapat para sahabat kami apakah bersiwak termasuk sunah wudhu ataukah tidak, karena hal itu hanya bertumpu pada perbedaan pandangan, apakah

siwak termasuk salah satu sunah wudhu ataukah sunah tersendiri saat berwudhu, bukan sunah wudhu. Seperti itulah mereka berbeda pendapat tentang pengucapan basmalah dan membasuh telapak tangan. Tidak diperdebatkan bahwa keduanya termasuk sunah, tapi yang diperdebatkan adalah apakah termasuk sunah wudhu. Landasan hukum disunahkannya bersiwak saat hendak wudhu adalah hadits Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda,

لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ الوُضُوْءِ

"*Andai aku tidak memberatkan umatku (atau seluruh manusia) niscaya aku perintahkan mereka untuk bersiwak setiap kali (hendak) berwudhu.*"

Hadits *shahih* ini diriwayatkan oleh Ibnu Khuzaimah dan Hakim dalam kitab *Shahih* mereka. Keduanya menilai sanad hadits ini *shahih* dan sanad-sanad hadits ini baik.

Al Bukhari menyebutkan hadits tersebut dalam kitab *Shahih*-nya, dalam pembahasan tentang puasa namun hanya sebatas ulasan dengan redaksi yang memastikan. Selain itu, ada hadits lain yang disebutkan dalam kitab *Shahih*, aku sebutkan hadits tersebut dalam kitabku, *Jami' As-Sunnah*, namun di sini sengaja tidakku sebutkan karena terlalu panjang.

4. Saat hendak membaca Al Qur`an seperti yang dijelaskan oleh Mawardi, Ar-Ruyani, penulis *Al Bayan*, Rafi'i dan lainnya.

5. Saat bau mulut berubah. Perubahan bau mulut bisa disebabkan selepas tidur, memakan makanan yang berbau tidak sedap, karena tidak makan dan tidak minum atau karena terlalu lama diam. Penulis *Al Hawi* menuturkan, "Bisa juga karena banyak bicara. *Wallahu a'lam.*"

Demikianlah kelima kondisi yang disebutkan oleh para sahabat-sahabat kami. Disebutkan dalam *Shahih Muslim*, dari Aisyah, bahwa Nabi SAW bahwa memulai dengan bersiwak bila masuk rumah. *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Bila seseorang hendak shalat yang banyak salamnya seperti shalat Tarawih, Dhuha, shalat sunah Zhuhur empat rakaat atau Ashar, shalat Tahajjud dan lainnya dianjurkan untuk bersiwak setiap usai dua rakaat berdasarkan sabda Nabi SAW,

لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ

"*Andai aku tidak memberatkan umatku, niscaya aku perintahkan mereka bersiwak setiap hendak shalat.*"

Hadits *shahih* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Kedua: Al Muzani mengatakan dalam *Al Mukhtashar*, Asy-Syafi'i berkata, "Aku suka bersiwak setiap kali hendak shalat bagaimanapun juga saat bau mulut berubah."

Seperti itu juga yang disebutkan dalam *Al Mukhtashar* yang menyebut setiap kali, tanpa menyebut kata sambung "dan."

Qadhi Husain berkata, "Al Muzani membuang kata sambung 'dan'." Seperti itu juga yang dikemukakan oleh yang lain dan memang benar seperti yang mereka katakan. Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* menyebut kata sambung "dan". Pernyataan Asy-Syafi'i dan para sahabat sepakat menyebut bahwa siwak hukumnya sunah saat hendak shalat meski bau mulut tidak berubah.

Ketiga: Disebutkan di awal pembahasan tentang nikah, bahwa diriwayatkan dari At-Tirmidzi dari Abu Ayyub RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ الْحَيَاءُ وَالتَّعَطُّرُ وَالسِّوَاكُ وَالنِّكَاحُ

'*Empat (hal) termasuk sunah para rasul: rasa malu, mengenakan wewangian, siwak dan nikah*'."

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*."

Seperti itulah yang dinyatakan oleh At-Tirmidzi padahal dalam sanadnya ada Hajjaj bin Arthah dan Abu Syamal. Hajjaj menurut jumhur adalah perawi *dha'if* sementara Abu Syamal adalah perawi yang tidak dikenal. Sepertinya riwayat ini dikuatkan oleh sanad lain sehingga statusnya menjadi *hasan*.

Kata *Haya*' dengan huruf *ya'* bukan *nun*, adanya aku pastikan disini adalah karena aku melihat dimasa kita sekarang ini ada yang menulisnya dengan salah dan kesalahan ini sudah ada sebelumnya. Imam Abu Musa Ashbahani menyebutkan dan menjelaskan hadits ini dalam *Al Istighna' Fi Isti'mal Al Hinna`*, ia berkata, "Sanad dan matan hadits ini masih diperdebatkan. Hadits tersebut diriwayatkan dari Aisyah, Ibnu Abbas, Anas, dan kakek Malih, semuanya dari Nabi SAW dan mereka semua sepakat menyebutkan kata *Haya'*."

Seperti itu juga yang disebutkan oleh Ath-Thabari, Ad-Ad-Daraquthni, Abu Syaikh, Ibnu Mandah, Abu Na'im dan para imam hadits lain. Begitu juga yang disebutkan dalam *Musnad* Ahmad dan kitab-kitab lain. Maksudku menyebutkan ini adalah karena aku ingin menjelaskan bahwa siwak sudah ada dalam syariat-syariat dahulu. *Wallahu a'lam*.

2. Asy-Syirazi berkata, "Bersiwak hanya dimakruhkan dalam satu kondisi saja yaitu bagi orang yang berpuasa setelah matahari condong ke arah Barat berdasarkan riwayat Abu Hurairah RA, Nabi SAW bersabda, لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ '*Bau mulut orang puasa sungguh lebih wangi di sisi Allah melebihi wanginya minyak kesturi*'. Selain itu, siwak menghilangkan hal itu karena itu siwak harus dimakruhkan disamping karena efek ibadah disaksikan keharumannya bagi pelakunya sehingga dimakruhkan untuk dihilangkan seperti darah orang yang mati syahid."

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah tadi diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Hadits tersebut hanya penggalan saja. Kata خُلُوْف artinya perubahan bau mulut, dan tidak boleh diungkapan dengan خَلُوْف. Contohnya adalah, خَلُفَ فَمُ الصَّائِمِ (bau mulut orang puasa berubah).

Siwak tidak dimakruhkan dalam satu kondisi seorang pun kecuali bagi yang berpuasa setelah matahari condong ke Barat. Hal ini dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm, Mukhtashar Al Muzani*, dalam pembahasan puasa, dan lainnya. Para sahabat kami juga menyatakan hal yang serupa.

Abu Isa At-Tirmidzi menuturkan dalam kitab *Al Jami'*, pembahasan tentang puasa, dari Asy-Syafi'i, bahwa bersiwak bagi orang puasa tidak terlarang baik dipermulaan siang atau di akhirnya. Penukilan ini unik meski kuat dari segi landasan hukum. Seperti itu juga yang dikemukakan oleh Al Muzani dan sebagian besar ulama dan itulah pendapat pilihan. Namun menurut pendapat yang masyhur, bersiwak bagi orang yang puasa adalah makruh, baik puasa wajib maupun puasa sunah. Makruh tetap berlaku hingga matahari terbenam.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Hingga yang bersangkutan berbuka."

Para sahabat kami berkata, "Adanya kami membedakan antara sebelum matahari condong ke Barat dan sesudahnya adalah karena perubahan bau mulut dari lambung terlihat pada waktu itu karena puasa, bukan karena makanan yang ada dilambung, lain halnya bila sebelum matahari condong ke Barat. *Wallahu a'lam*."

Masalah:

Pertama: Ungkapan penulis, "Di samping karena efek ibadah disaksikan keharumannya bagi pelakunya sehingga dimakruhkan untuk dihilangkan seperti darah orang yang mati syahid." Abu Abdullah Muhammad bin Ali bin Abu Ali Qala'i berkata, "Ungkapan penulis, 'Disaksikan keharumannya' kecuali bila terkena basahan air wudhu menurut salah satu pendapat, atau karena pengaruh tayamum dan perasaan yang terlarang'."

Yang lain berkata, "Kecuali sesuatu yang dikenakan dibaju seorang alim terkena meski hal itu karena efek ibadah namun ia tetap disaksikan keharumannya seperti yang disebutkan dalam sabda Nabi SAW,

فَإِنَّهُمْ يُبْعَثُوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَوْدَاجُهُمْ تُفَجِّرُ دَمًا اللَّوْنُ لَوْنُ الدَّمِ

وَالرِّيحُ رِيحُ الْمِسْكِ

'Sesungguhnya mereka akan dibangkitkan pada Hari Kiamat, syaraf mereka memancarkan darah, warnanya warna darah tapi baunya seperti minyak kesturi'."

Syuhada' adalah bentuk jamak *syahid.* Diperdebatkan sebab kenapa disebut syahid. Azhari berkata, "Karena Allah SWT dan rasul-Nya bersaksi bahwa yang bersangkutan mendapatkan surga."

Nadhr bin Syamil berkata, "Syahid itu hidup. Mereka disebut syahid karena mereka hidup di sisi Rabb mereka."

Yang lain berkata, "Karena para malaikat rahmat menyaksikannya lalu mencabut nyawanya."

Ada juga yang berpendapat, karena termasuk orang yang disaksikan di antara para umat pada Hari Kiamat kelak. Az-Zuhri menukil pandangan-pandangan ini.

Sementara itu ada yang berpendapat, karena keimanannya disaksikan dan akhir kehidupannya yang baik berdasarkan kondisi riilnya. Selain itu, ada yang berpendapat, karena ia memilik saksi saat terbunuh, yaitu darahnya mengingat yang bersangkutan dibangkitkan dalam keadaan lukanya memancarkan darah. Ada pula yang berpendapat, karena ruhnya menyaksikan surga sementara ruh-ruh lainnya hanya bisa menyaksikannya di Hari Kiamat.

Kedua: Berkenaan dengan sabda Nabi SAW,

لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ

"*Bau mulut orang puasa sungguh lebih wangi di sisi Allah melebihi wanginya minyak kesturi,*" terjadi perdebatan antara syaikh Abu Amir bin Shalah dan syaikh Abu Muhammad bin Abdussalam, apakah keharumannya terjadi di dunia dan akhirat ataukah terjadi di akhirat saja? Abu Hamid berkata, "Di akhirat secara khusus berdasarkan sabda Nabi SAW,

وَالَّذِيْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَخُلْفَةُ فَمُ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

'Demi Dzat yang jiwa Muhammad berada di tangan-Nya, bau mulut orang puasa sungguh lebih wangi disisi Allah melebihi wanginya minyak kesturi di Hari Kiamat." (HR. Muslim)

Abu Amir berkata, "Itu berlaku secara umum di dunia dan akhirat."

Abu Amer bersandar pada banyak dalil di antaranya yang disebutkan dalam *Al Musnad Ash-Shahih,* karya Abu Hatim bin Hibban Al Busti, salah seorang ahli hadits dan fikih sahabat kami, ia menuturkan, bab kejadian hal tersebut pada Hari Kiamat dan bab kejadian hal tersebut di dunia. Dalam bab ini, Abu Hatim meriwayatkan dengan sanad kuat bahwa Nabi SAW bersabda,

لَخُلْفَةُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"Bau mulut orang puasa sungguh lebih wangi di sisi Allah melebihi wanginya minyak kesturi."

Imam Hasan bin Sufyan meriwayatkan dalam *Musnad*-nya dari Jabir RA, Nabi SAW bersabda,

أُعْطِيَتْ أُمَّتِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ خَمْسًا قَالَ: وَأَمَّا الثَّانِيَةُ فَإِنَّهُمْ يُمْسُوْنَ وَخُلُوفُ أَفْوَاهِهِمْ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"*Di bulan Ramadhan, umatku diberi lima (hal).*" Beliau selanjutnya bersabda, *"Yang kedua, mereka berada di waktu sore sementara bau mulut mereka lebih wangi di sisi Allah melebihi minyak kesturi."*

Imam Hafidz Abu Bakar Sam'ani meriwayatkan hadits ini dalam *Al Amali* dan berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*. Masing-masing dari kedua hadits tersebut menegaskan bahwa saat adanya bau mulut di dunia terwujud. Sifat harumnya yang melebihi minyak kesturi disis Allah SWT berlaku."

Abu Bakar meneruskan, "Para ulama Timur dan Barat menyatakan makna seperti yang aku sebutkan ini dalam penafsiran mereka."

Al Khathabi berkata, "Keharuman disisi Allah SWT berupa keridhaan atas puasa yang dilakukan dan sanjungan untuk orang yang puasa."

Ibnu Abdul Barr berkata, "Artinya adalah lebih bersih di sisi Allah, lebih dekat kepada-Nya dan lebih tinggi bagi Allah SWT melebihi bau minyak kesturi."

Al Baghawi dalam *Syarh As-Sunnah* berkata, "Artinya adalah pujian untuk orang yang berpuasa dan keridhaan atas perbuatan yang dilakukannya."

Seperti itu juga yang dikatakan oleh Al Qaduri, imam ahli fikih madzhab Hanafi, dalam kitabnya *Al Khilaf*, "Artinya adalah lebih baik di sisi Allah SWT melebihi bau yang harum." Pernyataan senada juga dikemukakan oleh Bauni, ahli fikih madzhab Maliki generasi terdahulu. Juga dikemukakan oleh imam Abu Utsman Ash-Shabuni, Abu Bakar Sam'ani dan Abu Hafsh Shaffar dari kalangan ahli fikih Asy-Syafi'i dalam kitab *Al Amali*, Abu Bakar Arabi al Maliki dan lainnya.

Para ulama Timur dan Barat itu tidak menyebutkan selain yang telah aku sebutkan tadi. Tidak ada seorang pun di antara mereka yang menyebutkan satu sisi kekhususan dengan sisi yang lain padahal kitab-kitab karya mereka penuh berisi berbagai sisi masyhur dan berbahasa Arab. Meski riwayat yang menyebutkan "Hari kiamat" masyhur disebutkan dalam kitab *Shahih*, tapi mereka memastikan bahwa maknanya adalah keridhaan, penerimaan amal baik dan lainnya yang berlaku di dunia dan akhirat.

Berkenaan dengan sebutan tentang Hari Kiamat pada riwayat tersebut, yang dimaksudkan adalah Hari Pembalasan dan pada saat itu terlihat jelas beratnya bau mulut orang puasa di dalam timbangan amal perbuatan melebihi minyak kesturi yang digunakan untuk menghilangkan bau tidak sedap demi mencari ridha Allah SWT yang diperintahkan, agar dijauhi dan agar memakai wewangian seperti saat masuk masjid, melaksanakan shalat dan ibadah-ibadah lain.

Riwayat yang menyebutkan redaksi "Hari Kiamat" secara khusus sama

dengan pengkhususan dalam firman Allah SWT,

إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ ﴿١١﴾

"*Sesungguhnya Rabb mereka pada hari itu Maha Mengetahui keadaan mereka.*" (Qs. Al Aadiyaat [100]: 11)

Selian itu, disebutkan juga dalam riwayat-riwayat lain mengingat asas keutamaannya berlaku di dunia dan akhirat seperti yang telah ditegaskan tadi. Demikianlah ulasan singkat yang disebutkan oleh syaikh Abu Amir.

Pandangan Ulama tentang Bersiwak bagi Orang yang Berpuasa

Seperti yang telah dijelaskan bahwa pendapat kami yang masyhur adalah dimakruhkan bagi orang yang puasa bersiwak setelah matahari condong ke Barat. Pendapat ini dituturkan oleh Ibnu Mundzir dari Atha', Mujahid, Ahmad, Ishak dan Abu Tsaur. Ibnu Ash-Shabbagh juga menuturkannya dari Ibnu Umar,[167] Al Auza'i dan Muhammad bin Hasan.

Ibnu Mundzir berkata, "Ibnu Umar, An-Nakha'i, Ibnu Sirin, Urwah bin Zubair, Malik dan kalangan rasionalis memberi keringanan bagi orang yang berpuasa untuk bersiwak. Pendapat itu diriwayatkan dari Umar, Ibnu Abbas dan Aisyah. Mereka yang berpendapat tidak makruh bersiwak di siang hari bagi orang yang berpuasa berdasarkan hadits-hadits *shahih* tentang keutamaan bersiwak dan tidak adanya larangan dari Rasulullah SAW. Mereka berargumen dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Ishak Ibrahim bin Baithar Al Khawarizmi, ia berkata kepada Ashim Al Ahwal, "Bolehkah orang puasa bersiwak dipermulaan dan akhir siang?" Ia menjawab, "Ya, boleh." Abu Ishak berkata, "Riwayat dari siapa?" Ia menjawab, "Dari Anas dari

---

[167] Sebenarnya pendapat yang diriwayatkan dari Ibnu Umar justru sebaliknya. Al Bukhari menuturkan dalam pembahasan tentang puasa, bab mandi bagi orang yang berpuasa, bahwa Ibnu Umar berkata, "Orang yang puasa boleh bersiwak di awal dan di akhir siang."

Memang benar, Muwaffiq, salah seorang ahli fikih Hanbali, menyebutkannya dalam *Al Mughni* dari Umar kemudian ia menuturkan riwayat lain dari Umar bahwa ia tidak memakruhkannya (bersiwak bagi orang yang puasa).

Nabi SAW Mereka mengatakan bahwa siwak membersihkan mulut sehingga tidak dimakruhkan di seluruh waktu siang, sama seperti berkumur."

Para sahabat kami berdalil dengan hadits Abu Hurairah tentang bau mulut orang puasa. Hadits ini *shahih* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Juga, hadits Khabab bin Arat RA, Nabi SAW bersabda,

إِذَا صُمْتُمْ فَاسْتَاكُوا بِالْغَدَاةِ وَلاَ تَسْتَاكُوا بِالْعَشِيِّ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ صَائِمٍ تَيْبَسُ شَفَتَاهُ بِالْعَشِيِّ إِلاَّ كَانَتَا نُورًا بَيْنَ عَيْنَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"*Bila kalian puasa bersiwaklah di pagi hari dan jangan bersiwak di sore hari karena tidaklah mulut orang puasa mengering melainkan akan menjadi cahaya di hadapannya pada Hari Kiamat.*" (HR. Al Baihaqi)

Hanya saja ia menilai hadits ini *dha'if* dan dia menjelaskan kelemahannya. Selain itu, mereka berdalil dengan penjelasan penulis bahwa bau mulut orang puasa adalah efek ibadah yang keharumannya disaksikan baginya sehingga makruh hukumnya menghilangkan bau mulut orang puasa, karena ini sama dengan darah orang yang mati syahid. Para ulama menanggapi hadits-hadits yang menjelaskan keutamaan bersiwak sebagai hadits umum yang dikhususkan dan yang dimaksudkan dengan keutamaannya itu berlaku bagi orang yang tidak puasa karena Khawarizmi adalah perawi *dha'if* berdasarkan kesepakatan mereka.

Mengenai persoalan berkumur, akitivitas ini tidak menghilangkan bau mulut, lain halnya dengan bersiwak. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Apabila ada yang membantah, hadits yang kalian sebutkan itu artinya mengharuskan keutamaan bau mulut orang puasa, lalu kenapa kalian menilainya lebih utama melebihi keutamaan siwak yang diperoleh? Menanggapi hal ini dapat dijawab bahwa disebutkan dalam riwayat bahwa darah orang yang mati syahid akan tetap mengucur dan dibiarkan saja untuk menjaganya, sementara memandikan jenazah serta menshalatinya hukumnya wajib. Bila

hal itu ditinggalkan berarti tidak dimandikannya atau tidak dishalatkannya jenazah itu lebih utama daripada dimandikan dan dishalati karena ia disaksikan sebagai jenazah yang harum. Menjaga bau mulut memiliki sisi kesamaan dengan mati syahid yang disaksikan keharumannya lebih utama daripada menjaganya. Karena sunah bersiwak ditinggalkan tidak lain lantaran adanya keutamaan tersebut. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Madzhab kami mengatakan, tidak makruh bagi orang puasa untuk bersiwak dengan siwak basah sebelum matahari condong ke Barat bila tidak ada bagian siwak yang terlepas dan masuk ke dalam perut. Pendapat ini dikemukakan oleh sejumlah ulama namun sebagian salaf memakruhkan hal itu. Masalah ini Allah akan dijelaskan secara panjang lebar seperti yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dan para sahabatnya dalam pembahasan tentang puasa.

3. Asy-Syirazi berkata, "Bersiwak dianjurkan secara melebar berdasarkan sabda Rasulullah SAW, اِسْتَاكُوْا عُرْضًا وَادَّهِنُوْا غِبًّا وَاكْتَحِلُوْا وِتْرًا *'Bersiwaklah[168] secara melebar, pakailah minyak rambut jarang-jarang dan bercelaklah secara ganjil.'* Namun hadits ini lemah dan tidak dikenal. Syaikh Abu Amir bin Shalah berkata, 'Aku telah mencari-carinya tapi tidak ada dasarnya dan beberapa kitab hadits tidak menyebut hadits ini sama sekali'." Beberapa ahli hadits men-*takhrij* hadits-hadits tersebut dalam kitab *Al Muhadzdzab* tapi mereka tidak menyebutkan haddits di atas.

Al Baihaqi menyebutkan bab bersiwak secara melebar namun tidak menyebutkan satu hadits pun yang bisa dijadikan dalil. Hukum yang disebuktan

---

[168] HR. Ibnu Abu Syaibah dalam *Al Mushannaf* dan Ath-Thabrani dalam *Al Mu'jam Al Ausath* dari Sulaiman bin Shard dengan makna seperti tersebut di atas sementara redaksinya adalah sebagai berikut:

إِسْتَاكُوْا وَتَنَظَّفُوْا وَأَوْتِرُوْا فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ وِتْرٌ يُحِبُّ الْوِتْرَ

"Bersiwaklah, bersucilah dan gunakan secara ganjil karena sesungguhnya Allah Azza wa Jalla Maha Ganjil dan menyukai yang ganjil." (ط)

Al Baihaqi adalah anjuran untuk bersiwak secara melebar. Karena, bersiwak secara memanjang dikhawatirkan akan merobek gusi dan mengeluarkan darah serta merusak tatanan gigi.[169]

Hadits yang dijadikan sandaran oleh penulis tidak bisa dijadikan pedoman dan dalil. Bersiwak secara melebar seperti yang kami kemukakan ini adalah pendapat yang benar yang dipastikan oleh para sahabat kami dalam dua jalur kecuali imam Al Haramain dan Ghazali, keduanya berpendapat bahwa bersiwak dilakukan secara melebar dan memanjang, bila hanya sebatas satu cara bisa dilakukan secara melebar saja. Pendapat imam Al Haramain dan Ghazali ini ganjil, tidak bisa diterima dan berseberangan dengan dalil yang ada.

Beberapa sahabat kami menegaskan adanya larangan secara memanjang, di antaranya Al Mawardi, Qadhi Husain penulis *Al Uddah* dan lainnya. Penulis *Al Hawi* menegaskan, makruhnya bersiwak secara memanjang. Bila seseorang berseberangan lalu bersiwak secara memanjang, siwak berlaku meski berseberangan dengan yang lebih baik. Hal ini ditegaskan oleh para sahabat kami dan penulis *Al Hawi* menegaskan tata cara bersiwak sebagai berikut: Dianjurkan untuk bersiwak secara melebar pada bagian luar dan dalam gigi, siwak digosok-gosokkan di atas ujung gigi, bagian bawah gigi dan gigi geraham serta usapkan secara pelan pada bagian atas tenggorokan. Makruh hukumnya mencabut gigi dengan alat besi atau mengikirnya dengan alat pengikir karena hal itu memperlemah gigi dan bisa memecah gigi di samping akan memperkeruh gigi sehingga kotoran kuning pada gigi akan menumpuk. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Dalam hadits ini disebutkan kata mengenakan minyak. Maksudnya,

---

[169] Para dokter gigi menyatakan bahwa bersiwak yang benar adalah dilakukan secara memanjang. Maksudnya, ke atas dan ke bawah, kerena selaput halus gusi harus dijaga. Selain itu, bersiwak secara melebar bisa membahayakan selaput ini sehingga gigi akan cepat rusak. Dengan demikian, ucapan imam Al Haramain dan muridnya, Ghazali, benar adanya. (ط)

memakai minyak di rambut lalu dibiarkan hingga mengering setelah itu baru diminyaki lagi. Sedangkan dengan bercelak secara ganjil, hal itu masih diperdebatkan. Ada yang berpendapat, mata sebelah diberi celak secara ganjil dan pada mata yang lain diberi celak secara genap dengan demikian jumlah keseluruhannya ganjil. Yang benar seperti yang dikemukakan oleh para ahli *tahqiq* adalah masing-masing mata diberi celak secara ganjil. Atas dasar ini, sunah yang dianjurkan ketika bercelak adalah setiap mata diberi celak tiga kali berdasarkan riwayat Ibnu Abbas RA, ia berkata, "Nabi SAW bercelak dan dilakukan setiap malam, masing-masing mata beliau dicelaki tiga kali." (HR. At-Tirmidzi)

Setelah itu At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*."

Kata witir, ada yang menyebutnya dengan ungkapan *witir* dan *watir*. Kedua ungkapan tersebut adalah yang bahasa fasih dan digunakan dalam *qira'ah sab'ah. Wallahu a'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan agar tidak bersiwak dengan kayu yang tidak dilepas kulit luarnya dan tidak membasahi mulut yang bisa melukai gusi. Dianjurkan juga agar bersiwak dengan kayu bagian dalam atau dengan apa pun yang bisa menghilangkan kerak gigi dan menghilangkan bau mulut seperti sobekan kain tebal dan lainnya. Itu dianggap cukup karena maksudnya sudah tercapai dan bila hanya menggosok-gosokkan tangan ke gigi, itu tidak cukup lantaran tidak disebut dengan bersiwak."

Penjelasan:

Kata gusi yang dalam bahasa Arab diungkapkan dengan لِثَة adalah daging yang berada di sekitar dan menutupi gigi. Seperti itulah yang dikemukakan oleh Al Jauhari. Sementara yang lain mengatakan bahwa لِثَة adalah daging tempat tumbuhnya gigi, sedangan daging yang ada di sekitar gigi adalah (*amir*) daging gusi. Bentuk jamak dari لِثَة adalah لِثَات dan لِثَى.

Ungkapan penulis, "Tidak bersiwak dengan siwak kering dan basah,

tapi dengan siwak yang sedang, tidak terlalu kering dan tidak terlalu basah," sama dengan yang dikemukakan oleh para sahabat kami, mereka berkata, "Bila siwak basah, terlebi dahulu diperciki air."

Ungkapan penulis, "Atau dengan apa saja yang dipakai bersiwak yang bisa menghilangkan bau mulut dan kerak gigi sudah mencukupi," sama dengan yang dikatakan oleh para sahabat kami dan mereka menyepakatinya. Qadhi Abu Thayyib dan sahabatnya, penulis *Asy-Syamil* serta yang lain menyatakan boleh bersiwak dengan ilalang, potongan kulit dan sejenisnya.

Berkenaan dengan jari yang lembut bila digosok-gosokkan ke gigi tidak mewujudkan siwak, diperkuat dengan tidak adanya perbedaan pendapat dalam masalah ini. Sementara jika jari itu kasar maka muncul perbedaan pendapat, yang benar adalah pendapat yang menyatakan bahwa itu tidak mewujudkan siwak karena hal itu tidak disebut sebagai siwak. Pendapat ini dipastikan oleh penulis dan jumhur ulama. Pendapat lain menyatakan terwujud karena maksudnya tercapai. Pendapat ini dipastikan oleh Qadhi Husain Mahamili dalam *Al-Lubab*, Al Baghawi dan dipilih oleh Ar-Ruyani dalam *Al Bahr*. Pendapat ketiga menyatakan, bila yang bersangkutan tidak memiliki kayu siwak dan sejenisnya, jari bisa mewujudkan siwak dan bila punya, jari tidak bisa mewujudkan siwak. Pendapat ini dituturkan oleh Rafi'i. Bagi yang berpendapat siwak bisa dilakukan dengan jari bersandar pada dalil yang telah kami sebutkan tadi, yaitu tercapainya tujuan bersiwak.

Sementara hadits yang diriwayatkan dari Anas, dari Nabi SAW, يُجْزِى مِنَ السِّوَاكِ الأَصَابِعُ "*Jari-jari mencukupi siwak,*" adalah hadits *dha'if*. Hadits ini dinilai *dha'if* oleh Al Baihaqi dan lainnya. Pendapat pilihan menyebutkan bahwa jari bisa mewujudkan siwak berdasarkan alasan yang telah kami jelaskan sebelumnya. Sementara yang dijadikan perdebatan hanyalah jari-jari yang bersangkutan, sementara jari-jari orang lain yang tebal secara pasti bisa mencukupi untuk bersiwak karena jari bukan bagian dari gigi sehingga bisa disamakan seperti potongan kulit.

Kata jari yang dalam bahasa Arab diungkapkan dengan *Ushbu'* memiliki sepuluh dialek bahasa, yaitu: *ishba', ashba', ushbu', ushba', ishbu', ishba', ashbu', ashba', ushbu'* dan yang paling fasih adalah *ishba'*. *Wallahu*

a'lam.

Masalah:

Para sahabat kami menyatakan bahwa siwak yang dianjurkan adalah siwak yang dilakukan dengan menggunakan kayu *arak* (jenis pohon yang tumbuh di padang pasir).

Syaikh Nashr Al Maqdisi berkata, "Kayu *arak* lebih baik dari yang lain, setelah itu kayu kurma lebih baik dari yang lain."

Muwatalli berkata, "Siwak dianjurkan dilakukan dengan kayu yang beraroma wangi seperti *arak*, mereka bersandar pada hadits Abu Khairah Shabahi[170]RA tentang kayu *arak*, ia berkata, "Aku pernah berada dalam utusan Abdul Qais yang dikirim untuk mendatangi Rasulullah SAW. Beliau kemudian memerintahkan kami untuk memakai kayu arak dan beliau bersabda, '*Bersiwaklah dengan ini'*."

Abu Khairah dan Abu Khuirah, seperti itulah Ibnu Makula dan lainnya memberi harakat, berkata, "Kabilah Abdul Qais tidak ada yang meriwayatkan hadits dari Nabi SAW selain Abu Khairah atau Abu Khuriah. *Wallahu a'lam*."

---

[170] Dalam *Al Qamus* disebutkan dengan redaksi Ash-Shanabikhi. Sementara dalam *Al Isti'ab* disebutkan dengan redaksi putra Shubah bin Lakiz bin Afsha bin Abdul Qais dan sanadnya berujung pada Rabi'ah bin Nazzar. Disebutkan dalam *Al Ishabah*, Abu Kahirah Abdi Ash-Shubahi, nisbat untuk kawasan Shubah Lakiz bin Afsha, adalah keturunan bani Abdul Qais.

Al Bukhari meriwayatkan dalam *At-Tarikh* secara ringkas, Khalifah, Daulabi, Ath-Thabrani, Abu Ahmad, Hakim dari sanad Daud bin Musyawir dari Muqatil bin Hamam dari Abu Khairah Ash-Shubakhi berkata, "Aku pernah berada dalam rombongan utusan yang mendatangi Rasulullah SAW dari kabilah Abdul Qais. Maka Rasulullah SAW membekali kami dengan kayu arak, agar dapat kami gunakan untuk bersiwak. Kami berakata, 'Wahai Rasulullah, kami memiliki pelepah tapi kami menghormati Anda dan hadiah Anda'. Beliau bersabda, '*Ya Allah, ampunilah Abdul Qais, masuklah kalian ke dalam islam secara suka rela, bukan dipaksa'*. Ternyata, mereka tidak masuk Islam tapi mereka memerangi silih berganti."

Beberapa Hal Penting yang Berkaitan dengan Siwak

Para sahabat kami menyatakan, anjuran memulai bersiwak dari sisi mulut sebelah kanan berdasarkan hadits *shahih,* bahwa Nabi SAW suka memulai sesuatu dari bagian kanan saat bersuci, menyisir dan seluruh kondisi beliau. Hal ini juga dianalogikan dalam masalah berwudhu. Qadhi Husain berkata, "Bersiwak diniatkan melakukan amalan sunah, tidak apa-apa bila memakai siwak orang lain atas izinnya berdasarkan hadits *shahih* mengenai hal itu."

Mereka juga menyatakan bahwa anak kecil dianjurkan untuk berlatih menggunakan siwak, agar saat dewasa nanti sudah terbiasa, layaknya ibadah lainnya. Ash-Shaimari menyatakan bahwa saat hendak bersiwak lagi dianjurkan untuk membersihkan siwaknya terlebih dahulu. Pandangan ini bersumber pada hadits Aisyah RA, ia berkata, "Nabi SAW biasa bersiwak kemudian beliau memberikan siwak kepadaku agar dicuci, lalu aku memakainya terlebih dahulu kemudian aku bersihkan, setelah itu aku serahkan kepada beliau."

Hadits ini adalah hadist *hasan* diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad *jayyid.* Riwayat ini diartikan bila ada kotoran atau bau tidak sedap dan sejenisnya pada siwak. Ash-Shaimiri menyatakan bahwa makruh memasukkan siwak ke dalam air yang akan digunakan berwudhu. Pendapat ini perlu diulas lagi dan seharusnya tidak dimakruhkan. Ar-Ruyani menyatakan bahwa sebagian pendapat kami berpendapat, saat memulai bersiwak dianjurkan berdoa, "Ya Allah, dengan siwak ini putihkanlah gigiku, kuatkan gusiku, kuatkan bagian bawah langit-langit mulutku dan berkahilah aku wahai yang paling permudah di antara yang pemurah." Inilah yang ia ucapkan meski tidak ada landasan hukumnya, tapi tidak apa-apa karena ini adalah doa yang baik.

5. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan untuk memotong kuku, mencukur kumis, membasuh ruas jari, mencabut rambut ketiak, dan mencukur rambut kemaluan berdasarkan riwayat Ammar bin Yasar RA, Nabi SAW bersabda, الفِطْرَةُ عَشَرَةٌ الْمَضْمَضَةُ وَالاسْتِنْشَاقُ وَالسِّوَاكُ وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِيمُ الأَظَافِرِ وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ وَنَتْفُ الإِبْطِ وَالانْتِضَاحُ بِالْمَاءِ وَالْخِتَانُ وَالاسْتِحْدَادُ ***Fitrah ada sepuluh: berkumur-kumur, menghirup air ke***

hidung, bersiwak, mencukur kumis, memotong kuku, membasuh ruas jari, mencabut bulu ketiak, memercikkan air, khitan dan berkabung'."

Penjelasan:

Pada bagian ini terdapat beberapa hal dan akan dijelaskan dengan berbagai hal berikut:

1. Hadits Ammar yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, Abu Daud, Ibnu Majah dengan sanad *dha'if munqathi'* dari riwayat Ali bin Zaid bin Jad'an, dari Salamah bin Muhammad bin Ammar, dari Ammar. Al Hafizh berkata, "Salamah tidak pernah mendengar Ammar, tapi matan hadits bisa dijadikan dalil karena Muslim meriwayatkannya dalam kitab *Shahih* dari riwayat Aisyah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

   الفِطْرَةُ عَشَرَةٌ المَضْمَضَةُ وَالاِسْتِنْشَاقُ وَالسِّوَاكُ وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِيْمُ الأَظَافِرِ وَغُسْلُ البَرَاجِمِ وَنَتْفُ الإِبْطِ وَالاِنْتِضَاحُ بِالْمَاءِ وَالْخِتَانُ وَالاِسْتِحْدَادُ

   '*Fitrah ada sepuluh: berkumur, menghirup air, bersiwak, mencukur kumis, memotong kuku, membasuh ruas jari, mencabut rambut ketiak, memercikkan air, khitan dan mencukur rambut kemaluan'.*"

Mush'ab bin Syaibah, salah satu perawi hadits berkata, "Yang kesepuluh terlupakan, kecuali bila memang yang dimaksudkan adalah berkumur."

Waki', salah satu perawi hadits, berkata, "Kalimat *intiqash al ma`* adalah bersuci selepas buang hajat."

2. Kata kuku yang dalam bahasa Arab diungkapkan dengan *zhufr* disebutkan dalam beberapa dialek, yaitu: *zhufur, zhufr, zhifar, zhifr* dan *azhfur*. Yang paling fasih adalah pertama dan seperti itulah yang disebutkan dalam Al Qur`an.

بَرَاجِمُ *Barajim* adalah bentuk jamak dari بُرْجُوْمَة artinya kerutan pada sela-sela antar jari antara telapak tangan dan bagian atas tangan. Abu Ubaid menyatakan bahwa kata رَوَاجِبُ dan بَرَاجِمُ adalah sendi-sendi para jari seluruhnya. Seperti itu yang dikemukakan oleh penulis *Al Muhkam*

dan lainnya. Inilah yang dimaksudkan oleh hadits karena semuanya tempat kotoran.

Ada dua versi dialek dari kata الإِبْـــطُ, ada yang menyebutnya dalam pola *mudzakkar* dan ada yang menyebutnya dalam pola *mu'annats*. Keduanya dituturkan oleh Abu Qasim Az-Zujaj dan lainnya. Ibnu As-Sikkit menyatakan bahwa kata tersebut adalah bentuk kata *mudzakkar* dan terkadang *mu'annats*. Contohnya adalah, الإِبْطُ الْحَسَنُ dan الإِبْطُ الْحَسَـــنَةُ (ketiak indah), atau الإِبْطُ الْبَيَـــاضُ dan الإِبْطُ الْبَيْضَـــاءُ (ketika putih).

فِطْـــرَةٌ (*fitrah*) pada asalnya berarti penciptaan. Allah SWT berfirman,

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ

"*Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu.*" (Qs. Ar-Ruum [30]: 30)

Para ulama berbeda pendapat tentang penafsiran kata "fitrah" dalam hadits tersebut. Penulis dalam *At-Ta'liq*, Al Mawardi dalam *Al Hawi* dan sahabat-sahabat kami lainnya menafsirkan bahwa artinya adalah agama.

Imam Abu Sulaiman Al Khaththabi berkata, "Sebagian besar ulama menafsirkan fitrah dalam hadits di atas sebagai sunnah."

Syaikh Abu Umir bin Shalah berkata, "Terdapat kerumitan dalam hal ini karena fitrah artinya bukan sunnah secara etimologi. Mungkin pada mulanya adalah sunnah fitrah atau adab fitrah kemudian sambungannya dihilangkan kemudian posisinya digantikan dengan yang disambungkan."

Menurutku (An-Nawawi): Kata fitrah diartikan sebagai sunah dalam hal ini benar. Disebutkan dalam *Shahih Al Bukhari* dari Ibnu Umar, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مِنَ السُّنَّةِ قَصُّ الشَّارِب وَنَتْفُ الإِبْطِ وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ

"*Termasuk sunnah adalah mencukur kumis, mencabut bulu ketiak dan memotong kuku.*" Penafsiran paling absah untuk hadits *gharib* ini adalah riwayat lain terlebih yang disebutkan dalam *Shahih Al*

Bukhari.

Berkenaan dengan sabda Nabi SAW,

الفِطْرَةُ عَشَرَةٌ

'*Fitrah ada sepuluh,*" artinya sebagian besarnya ada sepuluh karena fitrah tidaklah hanya sepuluh saja seperti yang ditunjukkan oleh riwayat Muslim "*Sepuluh (hal) termasuk fitrah.*" Khitan meski yang secara keseluruhan dalam hal-hal fitrah ini, hukumnya wajib sementara yang lain hukumnya sunah dan hal itu tidaklah bermasalah karena Allah SWT sendiri menyandingkan dua hal berbeda seperti yang disebutkan dalam firman-Nya,

كُلُوا مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾

"*Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin); dan janganlah kamu berlebih-lebihan.*" (Qs. Al An'aam [6]: 141)

Makan hukumnya sunah sedangkan menunaikan zakat hukumnya wajib. Juga seperti firman Allah SWT,

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ۚ

"*Hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka dan berikanlah kepada mereka sebagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu.*" (Qs. An-Nuur [24]: 33)

Memberi sebagian harta kepada budak hukumnya wajib sementara mengadakan perjanjian pemerdekaan budak hukumnya sunah. Hal-hal semacam ini banyak sekali dan masyhur dalam Al Qur`an dan Hadits.

Sementara memercikkan air, terdapat perbedaan pendapat tentang hal itu. Ada yang menyatakan, maksudnya adalah memercikkan sedikit air ke kemaluan untuk menghilangkan keraguan, dan yang benar seperti yang dikemukakan oleh Al Khaththabi dan kalangan ahli *tahqiq* adalah beristinja

dengan air berdasarkan riwayat Muslim yang menyebutkan istinja.

Al Khaththabi berkata, "*Intidhah* berasal dari *nadh* yang berarti air yang sedikit. *Istihdad* adalah mengenakan pisau dan kata tersebut menjadi kiasan untuk pencukuran rambut kemaluan."

Perawi hadits ini adalah Abu Yaqazhan Ammar bin Yasar. Ibunya bernama Sumaiyah, sedangkan ayahnya adalah Yasir. Ibunya juga adalah sahabat. Mereka adalah orang-orang yang masuk Islam di masa-masa awal, kemudian disiksa oleh orang-orang kafir lantaran masuk Islam. Suatu ketika Nabi SAW melintasi mereka, beliau bersabda,

صَبْرًا آلَ يَاسِرِ فَإِنَّ مَوْعِدَكُمُ الْجَنَّةَ

"*Bersabarlah wahai keluarga Yasir, karena janji kalian adalah surga.*" Sumayyah adalah orang yang mati syahid pertama kali dalam Islam. Ammar meninggal dunia pada tahun 37 H dalam usia 30 tahun. Pendapat lain menyatakan bahwa usianya ketika itu mencapai 94 tahun. *Wallahu a'lam.*

3. Hukum memotong kuku tangan atau kuku kaki menurut ijmak adalah sunah, baik bagi kaum lelaki maupun wanita. Ketika memotong kuku dianjurkan agar dimulai dari tangan kanan kemudian tangan kiri, selanjutnya kaki kanan kemudian kaki kiri.

Imam Ghazali dalam *Al Ihya'* berkata, "Dimulai dari jari telunjuk kanan, jari tengah, jari manis, jari kelingking kanan kemudian jari kelingking kiri dan seterusnya hingga jari jempol kiri."

Al Ghazali juga menyebutkan hadits dan ulasan tentang hikmahnya. Pernyataan imam Ghazali ini ditentang oleh Abu Abdullah Mazari[171] Maliki, ahli dalam bidang ilmu Ushul, logika dan fikih. Mazari menyebutkan pernyataan yang membantah ulasan Ghazali yang tidak perlu aku sebutkan disini. Intinya, yang disebutkan oleh Al Ghazali tidak bermasalah kecuali mengakhirkan jari jempol kanan. Hal ini tidak bisa diterima, sebaliknya jari-jari kanan seluruhnya harusnya didahulukan kemudian baru jari-jari tangan kiri. Hadits yang disebutkan Al Ghazali adalah hadits batil yang tidak berdasar.

[171] Nisbat untuk kawasan Mazarah, Sicilia.

Pemotongan kuku jari kaki dimulai dari jari kelingking kanan kemudian dilakukan secara berututan hingga jari kelingking kiri seperti halnya menyela-nyela jari saat wudhu. Batas waktu pemotongan kuku dilakukan bila sudah panjang, saat sudah memanjang harus dipotong. Standar ini berbeda untuk setiap orang dan kondisi. Seperti itu juga standar pencukuran kumis, pencabutan bulu ketiak dan pencukuran rambut kemaluan.

Diriwayatkan dari Anas RA, berkata, "Rasulullah SAW memberi kami batas untuk memotong kuku, mencabut bulu ketiak, mencukur rambut kemaluan dan agar kami tidak membiarkannya lebih dari empat puluh malam." (HR. Muslim)

Redaksi tersebut sesuai dengan riwayatnya. Riwayat Abu Daud dan Al Baihaqi menyebutkan, Rasulullah SAW memberi kami batas waktu dan seterusnya seperti riwayat sebelumnya hanya saja diujungnya menyebut empat puluh hari. Sanad riwayat ini *dha'if* dan yang harus dijadikan pegangan adalah riwayat Muslim karena kata-kata seorang sahabat "Rasulullah SAW memberi kami waktu" sama dengan kata-kata "Rasulullah SAW memerintahkan kami, Rasulullah SAW melarang kami" dan lainnya secara *marfu'*. Ini juga sama dengan kata-kata, "Rasulullah SAW bersabda kepada kami" dan inilah pendapat yang benar yang menjadi sandaran jumhur ahli hadits, fikih dan Ushul.

Makna hadits ini adalah mereka tidak menunda hal-hal tersebut melebihi jangka waktunya. Bila pun mereka menunda, mereka tidak membiarkannya lebih dari empat puluh hari. Itu sama sekali tidak berarti Rasulullah SAW mengizinkan mereka untuk menunda sampai empat puluh hari. Asy-Syafi'i dan para sahabat menyatakan, pemotongan kuku dan pencabutan serta pemangkasan bulu-bulu tersebut dianjurkan dilakukan pada hari Jum'at. *Wallahu a'lam*.

Bila di ujung kuku ada kotoran yang tidak menghalangi air untuk sampai ke kulit jari, wudhunya sah, tapi bila menghalangi, Mutawalli memastikan wudhunya tidak sah dan hadatsnya tidak hilang seperti halnya kotoran yang ada di bagian badan lain.

Dalam *Al Ihya'*, Al Ghazali memastikan bahwa wudhu dan mandinya

sah serta dimaafkan karena faktor keperluan. Al Ghazali menuturkan karena Nabi SAW memerintahkan para sahabat untuk memotong kuku dan memungkiri kotoran yang ada diujung kuku, beliau tidak menyuruh mereka mengulangi shalat. *Wallahu a'lam.*

Hukum mencukur kumis menurut ijmak adalah sunah dan dalilnya adalah dua hadits sebelumya serta hadits Zaid bin Arqam RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ لَمْ يَأْخُذْ مِنْ شَارِبِهِ فَلَيْسَ مِنَّا

'*Barangsiapa yang tidak mencukur kumisnya sama sekali, bukan termasuk golongan kami'*." (HR. At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih.*"

Batas mencukur kumis adalah hingga ujung bibir terlihat dan tidak mencukur habis. Inilah pendapat kami.

Ahmad berkata, "Bila mencukur tipis tidak apa-apa dan bila mencukur habis juga tidak apa-apa."

Ahmad berdalil dengan hadits-hadits *shahih* seperti hadits Ibnu Umar RA, Nabi SAW bersabda,

أُحْفُوا الشَّارِبَ وَأَعْفُوا اللِّحَى

"*Cukurlah kumis dan biarkan jenggot.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Riwayat lain menyebutkan dengan redaksi, جَزُّوْا الشَّارِبَ ada juga yang menyebutkan dengan redaksi, أَنْهِكُوْا الشَّارِبَ. Secara keseluruhan redaksi tersebut berarti cukurlah kumis.

Riwayat-riwayat ini menurut kami diartikan mencukur sebatas ujung bibir, bukan dicukur habis berdasarkan sunah pencukuran sebagian kumis seperti riwayat Ibnu Abbas RA yang telah kami sebutkan, ia berkata, "Nabi SAW mencukur sebagian kumis beliau, lalu beliau bersabda, '*Ibrahim, kekasih Allah, melakukannya'*." (HR. At-Tirmidzi)

Setelah meriwayatkannya, At-Tirmdizi berkata, "Hadits ini adalah hadits

hasan."

Al Baihaqi meriwayatkan dalam *As-Sunan* dari Syurahbil bin Muslim Al Khaulani berkata, "Aku melihat lima sahabat Rasulullah SAW mencukur kumis: Abu Umamah Al Bahili, Abdullah bin Bisr, Utbah bin Abdussulma,[172] Hajjaj bin Amir Ats-Tsamali dan Miqdam bin Ma'dikarib. Mereka mencukur kumis dari ujung bibir."

Al Baihaqi meriwayatkan dari Malik, ia menuturkan tentang pencukuran sebagian kumis yang dilakukan oleh sementara orang, ia berkata, "Orang yang melakukan seperti itu harus dipukul karena hadits Nabi SAW tidak menunjukkan seperti itu, tapi menunjukkan tepi bibir dan mulut."

Malik berkata, "Mencukur kumis sampai habis adalah praktek bid'ah yang muncul di tengah-tengah masyarakat."

Al Ghazali berkata, "Boleh membiarkan kumis yang ada di kedua ujung bibir, Umar RA dan lainnya melakukan hal itu."

Menurutku (An-Nawawi): Memendekkan kumis juga hukumnya boleh berdasarkan riwayat Al Baihaqi dari Ibnu Umar RA. Saat mencukur kumis, dianjurkan untuk dimulai dari sisi kanan berdasarkan hadits yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa Nabi SAW menyukai bagian kanan di segala sesuatunya. Batasan waktu mencukur kumis juga sama seperti batasan waktu untuk memotong kuku seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Yang bersangkutan boleh memilih apakah mencukur kumis sendiri atau dicukurkan orang lain karena tujuannya tercapai tanpa melenyapkan harga diri dan kesopanan. *Wallahu a'lam.*

Berkenaan dengan membasuh ruas jari, menurut ijmak ulama, hal itu dianjurkan dan merupakan sunah tersendiri, tidak khusus berkenaan dengan wudhu. Imam Ghazali menjelaskan masalah ini dalam *Al Ihya'* dan mengaitkannya dengan pembersihan kotoran yang ada di lubang telinga dan bagian dalam lubang telinga yang bisa dihilangkan dengan cara dibasuh dengan air yang bila terlalu sering mungkin bisa membahayakan alat pendengaran. Al

---

[172] Utbah bin Nudzdzar, sebelumnya ia bernama Atalah lalu namanya dirubah oleh Rasulullah SAW.

Ghazali juga menuturkan bahwa seperti itu juga pembersihan kotoran-kotoran lembab yang menempel di dinding telinga dan juga seluruh kotoran yang menumpuk di bagian badan lain yang disebabkan oleh keringat, debu dan lainnya. *Wallahu a'lam*.

Mencabut bulu ketiak menurut ijmak, hukumnya adalah sunah. Batasan waktu mencabut bulu ketiak sama seperti batasan waktu pemotongan kuku seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Batasan waktu mencabut bulu ketiak berbeda untuk masing-masing orang dan kondisi. Sunahnya adalah dengan mencabut seperti yang ditegaskan oleh hadits atau boleh juga dicukur.

Diriwayatkan dari Yunus bin Abdul A'la, ia berkata, "Aku pernah bertamu ke kediaman Asy-Syafi'i dan di dekatnya ada seorang perias yang mencukur bulu ketiaknya, Asy-Syafi'i berkata, 'Aku tahu sunahnya adalah dengan mencabut tapi aku tidak tahan sakitnya, tidak masalah bila bulu ketika dihilangkan dengan silet'."

Al Ghazali berkata, "Yang dianjurkan adalah mencabut dan hal itu mudah bagi yang biasa, bila pun dicukur hukumnya boleh karena maksudnya adalah membersihkan diri serta agar kotoran tidak menumpuk di sela-selanya yang mungkin saja bisa menimbulkan bau tidak sedap. Saat mencabut bulu ketiak, dianjurkan untuk memulai dari ketiak bagian kanan seperti yang telah dijelaskan di atas. *Wallahu a'lam*."

Mencukur bulu kemaluan juga disepakati hukumnya adalah sunah. Permasalahannya, apakah wajib bagi istri untuk mencukur rambut kemaluan bila suaminya menyuruhnya? Dalam hal ini terdapat dua pendapat masyhur dan pendapat yang paling kuat menyatakan hukumnya wajib. Hal itu berlaku bila rambut kemaluan tidak mengganggu aktivitas hubungan badan. Bila sudah mengganggu, dipastikan hukum mencukurnya wajib. Masalah ini akan dijelaskan secara mendetail dalam pembahasan tentang nikah saat penulis menyebutkannya.

Sunah dalam menghilangkan rambut kemaluan adalah dengan cara dicukur habis seperti yang ditegaskan dalam hadits atau boleh juga dicabut, dipangkas atau dihilangkan dengan silet namun tidak sesuai dengan yang lebih utama karena yang lebih utama dalam menghilangkan bulu kemaluan adalah

dengan cara mencukur habis. Rambut kemaluan harus dicukur sendiri dan haram untuk dilakukan orang lain kecuali istri atau budak yang boleh melihat dan menyentuh auratnya, hukumnya boleh namun makruh. Batasan waktu pencukuran rambut kemaluan mengacu pada batasan panjangnya, bila pun ditunda jangan sampai melebihi empat puluh hari. Sekelompok salaf melakukannya dengan memakai silet, tapi sebagian lainnya memakruhkan mencukur dengan silet. Al Baihaqi mengoleksi bebera[a *atsar* dari mereka dalam *As-Sunan Al Kubra* dan menyebutkannya dalam bab tersendiri.

Bulu kemaluan yang dianjurkan untuk dicukur, menurut pendapat yang masyhur adalah, bulu yang tumbuh di sekitar dan bagian atas kemaluan lelaki dan perempuan. Aku membaca dalam kitab berjudul *Al Wada'i* yang dinisbatkan kepada Abu Abbas bin Suraij yang menurutku, penisbatan ini tidak benar, disebutkan bahwa rambut kemaluan adalah rambut yang tumbuh di sekitar dubur. Pernyataan yang disebutkan ini unik namun tidak masalah untuk mencukur rambut yang ada di sekitar dubur.

Berkenaan dengan anjuran mencukur rambut kemaluan, menurut aku tidak ada yang berpendapat selain sunah karena yang dimaksudkan dari mencukur rambut kemaluan adalah kebersihan dan agar istinja mudah dilakukan. Hal itu baik dan disukai. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Bulu-bulu yang dicabut dan juga kuku-kuku yang dipotong dianjurkan untuk ditanam di tanah seperti yang dinukil dari Ibnu Umar RA dan seperti yang disepakati oleh para sahabat-sahabat kami. *Insya Allah* akan kami jelaskan dalam kitab jenazah saat para sahabat-sahabat kami juga menjelaskannya.

Kedua: Seperti yang dijelaskan dalam hadits sebelumnya bahwa membiarkan jenggot termasuk fitrah. Al Khaththabi dan lainnya menyatakan, membiarkan jenggot adalah dengan melebatkan dan membiarkannya tanpa dicukur. Makruh bagi kita mencukurnya seperti yang dilakukan oleh orang-

orang di luar Arab. Al Ghazali menuturkan dalam *Al Ihya'*, "Salaf berbeda pendapat mengenai jenggot yang panjang. Ada yang berpendapat, tidak masalah untuk digenggam sementara yang sebawah genggaman boleh dicukur seperti yang dilakukan oleh Ibnu Umar dan beberapa tabi'in. Asy-Sya'bi dan Ibnu Sirin menilai hal itu baik, sementara Hasan dan Qatadah memakruhkannya, mereka menyatakan harus dibiarkan memanjang berdasarkan sabda nabi SAW, "*Panjangkan jenggot*."

Al Ghazali berkata, "Perintah untuk memanjangkan jenggot bisa difahami bila tidak berujung pada pencukurannya karena bila jenggot terlalu panjang sekali mungkin akan memperburuk penampilan."

Ini adalah pernyataan Al Ghazali dan yang benar adalah makruh mencukur jenggot secara mutlak, jenggot harus dibiarkan saja dengan kondisi seperti apa pun juga berdasarkan hadits, "*Panjangkan jenggot*." Sementara hadits Amir bin Syu'aib yang diriwayatkan dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa Nabi SAW mencukur jenggot beliau dari sisi panjang dan lebarnya. Yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi adalah hadits bersanad *dha'if* yang tidak bisa dijadikan dalil.

Bila wanita memiliki jenggot, dianjurkan untuk dicukur. Qadhi Husain dan lainnya menegaskan hal itu. Begitu juga kumis (bila ada) dan rambut kemaluannya. Inilah pendapat kami. Muhammad bin Jarir berkata, "Wanita tidak boleh mencukur apa pun dari bulu-bulu tersebut dan tidak boleh merubah wujudnya sama sekali, baik dengan menambahi atau mengurangi."

Mencukur sedikit alis bila memanjang menurut pendapat para sahabat-sahabat kami tidak apa-apa, tapi selayaknya hal itu dimakruhkan karena merubah ciptaan Allah SWT dan tidak ada satu landasan hukum pun mengenai hal itu sehingga hukumnya makruh. Sebagaian sahabat Ahmad berpendapat tidak apa-apa dan Ahmad juga melakukannya. Diriwayatkan dari Hasan Al Bashri juga seperti itu.

Al Ghazali berkata, "Lebihan dan pengurangan pada jenggot hukumnya makruh, bila rambut di bagian depan wajah seperti rambut pelipis yang tumbuh lebih saat mencukur rambut atau tumbuh ke bawah sehingga rambut yang ada di bagian depan wajah tersebut dicukur. Seperti itu juga bulu yang ada di

antara bibir bagian bawah dengan dagu."

Ahmad bin Hanbal berkata, "Tidak apa-apa mencukur jenggot di bagian bawah tenggorokan namun tidak boleh mencukur lebih dari seukuran genggaman tangan."

Pendapat serupa juga diriwayatkan dari Ibnu Umar, Abu Hurairah dan Thawus. Pendapat pertama yang kami sebutkan tadi itulah yang benar. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Abu Thalib Al Makki dalam *Qut Al Qulub* dan Al Ghazali dalam *Al Ihya'* menyebutkan sepuluh hal yang dimakruhkan berkenaan dengan jenggot.

1. Disemir hitam kecuali untuk jihad supaya musuh gentar dengan memperlihatkan muda dan kuat. Bila diniatkan seperti itu tidak apa-apa, bukan berdasarkan keinginan semata. Ini adalah pernyataan Al Ghazali dan berikutnya akan aku sebutkan bagian tersendiri mengenai semir hitam.
2. Jenggot diputihkan dengan belerang untuk mempercepat masa tua dan untuk memperlihatkan keunggulan dari segi usia demi memperoleh kekuasaan, wibawa dan penghormatan serta agar kata-katanya diterima, untuk menemui para syaikh dan tujuan-tujuan serupa.
3. Disemir merah atau kuning supaya menyamai orang-orang shalih dan para pengikut sunnah, bukan dengan niat mengikuti sunnah.
4. Dicabut sejak pertama kali tumbuh dan mencukurnya dengan silet dengan lebih memilih keremajaan disertai masa-masa muda dan keelokan wajah. Inilah bagian yang paling buruk.
5. Mencabut uban. Penjelasan tentang hal ini *insya Allah* akan dipaparkan selanjutnya.
6. Diluruskan dan dirawat secara berlebihan dengan tujuan memperindah dan dibuat-buat agar para wanita dan lainnya menilai indah
7. Ditambahi dan dikurangi seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.
8. Dibiarkan compang-camping dan berserakan untuk memperlihatkan

kondisi zuhud dan ketidakpedulian terhadap diri sendiri.

9. Diurai dengan cara dibuat-buat.

10. Dilihat dengan rasa kagum dan sombong untuk menipu kaum muda, membanggakan diri terhadap orang tua serta congkak terhadap kaum muda. Pada dasarnya, kedua hal di atas tidaklah makruh dalam kaitannya dengan arti jenggot, lain halnya dengan hal-hal sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

Di antara yang dimakruhkan pada jenggot adalah dengan mengikatnya. Disebutkan dalam *Sunan Abu Daud* dan lainnya, dari Ruwaifi' RA dengan sanad yang baik, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda kepadaku,

يَا رُوَيْفِعُ لَعَلَّ الْحَيَاةَ سَتَطُولُ بِكَ بَعْدِي فَأَخْبِرِ النَّاسَ أَنَّهُ مَنْ عَقَدَ لِحْيَتَهُ أَوْ تَقَلَّدَ وَتَرًا أَوِ اسْتَنْجَى بِرَجِيعِ دَابَّةٍ أَوْ عَظْمٍ فَإِنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُ بَرِيءٌ.

'Hai Ruwaifi', sepertinya umurmu akan panjang, karena itu beritahukan kepada orang-orang bahwa siapa pun yang mengikat jenggotnya, mengenakan senar atau beristinja dengan kotoran binatang atau tulang maka Muhammad SAW terbebas darinya'."

Berkenaan dengan mengikat jenggot, menutur Al Khaththabi ada dua penafsirannya:

1. Mereka biasa mengikat jenggot saat perang dan hal itu termasuk salah satu perilaku orang ajam.

2. Menyatukan rambut supaya terikat dan mengeras yang biasa dilakukan oleh orang-orang banci dan pemalsu rambut.

Keempat: Makruh hukumnya mencabut uban berdasarkan hadits Amir bin Syu'aib dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

لاَ تَنْتِفُوا الشَّيْبَ فَإِنَّهُ نُورُ الْمُسْلِمِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

"*Janganlah kalian mencabut uban karena sesungguhnya itu adalah cahaya orang muslim pada Hari Kiamat.*"

Hadits ini adalah hadits *hasan* yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i dan lainnya dengan berbagai sanad baik.

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan.*"

Seperti itulah para sahabat kami memakruhkan mencabut uban. Al Ghazali, Al Baghawi dan lainnya menyatakannya dengan tegas seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Bila ada yang menyangkal hukumnya haram berdasarkan larangan tegas yang disebutkan dalam hadits *shahih*, hal itu tidaklah mustahil. Mencabut uban tidak ada bedanya dengan mencabut jenggot dan rambut.

Kelima: Para sahabat kami menyatakan, dianjurkan untuk menyisir rambut dan tidak terlalu sering memberi minyak —penjelasan mengenai hal ini telah disebutkan sebelumnya— berdasarkan hadits Abu Hurairah RA, Nabi SAW bersabda,

مَنْ كَانَ لَهُ شَعْرٌ فَلْيُكْرِمْهُ

"*Barangsiapa memiliki rambut maka dia hendaknya memuliakannya.*" (HR. Abu Daud dengan sanad *hasan*).

Diriwayatkan dari Abdullah bin Al Mughaffal RA, bahwa Rasulullah SAW melarang menyisiri rambut kecuali jarang-jarang. Hadits ini adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan An-Nasa'i dengan berbagai sanad *shahih*.

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih.*"

Diriwayatkan dari Humaid bin Abdurrahman Al Himyari dari salah seorang sahabat nabi SAW, dia berkata, "Rasulullah SAW melarang salah seorang dari kami menyisir rambut setiap hari." (HR. An-Nasa`i dengan berbagai sanad *shahih*).

Tidak diketahuinya nama sahabat tidaklah bermasalah karena semua sahabat itu adil.

Ketujuh: Disunahkan untuk menyemir jenggot dengan warna kuning atau merah. Hal itu disepakati oleh para sahabat-sahabat kami. Di antara yang menyatakannya secara tegas adalah Shumairi, Al Baghawi dan lainnya berdasarkan hadits-hadits masyhur mengenai hal itu, seperti hadits Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى لاَ يَصْبُغُونَ فَخَالِفُوهُمْ

"*Sesungguhnya Yahudi dan Nasrani tidak menyemir, karena itu jangan sama seperti mereka.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Kedelapan: Mereka sepakat mencela penyemiran rambut dan jenggot dengan warna hitam. Al Ghazali dalam *Al Ihya'* dan Al Baghawi dalam *At-Tahdzib* serta para sahabat kami lainnya menyatakan hukumnya makruh. Redaksi pernyataan mereka menyebutkan makruh *tanzih* (hukum makruh yang lebih dekat kepada halal). Pendapat yang kuat dan yang benar hukumnya haram. Di antara yang menegaskan haramnya menyemir rambut dan jenggot dengan warna hitam adalah *Al Hawi* dalam bab shalat dengan adanya najis. Al Hawi berkata, "Kecuali saat berjihad."

Al Mawardi dalam *Al Ahkam As-Sulthaniyyah* menuturkan, "Uban terlarang disemir hitam kecuali bagi mujahid."

Dalil haramnya menyemir rambut atau jenggot dengan warna hitam adalah hadits Jabir RA, ia berkata,

أُتِيَ بِأَبِي قُحَافَةَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ وَرَأْسُهُ وَلِحْيَتُهُ كَالثَّغَامَةِ بَيَاضًا فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: غَيِّرُوا هَذَا بِشَيْءٍ وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ.

"Abu Quhafah, ayah Abu Bakar Ash-Shiddiq, pernah didatangkan pada saat penaklukkan Makkah dengan rambut dan jenggot memutih *tsaqamah* lalu Rasulullah SAW bersabda, '*Rubahlah ini dan jauhilah warna hitam*'." (HR. Muslim).

Tsaqamah adalah tanaman yang buahnya berwarna putih.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

يَكُونُ قَوْمٌ يَخْضِبُونَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ بِالسَّوَادِ كَحَوَاصِلِ الْحَمَامِ لاَ يَرِيحُونَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ

"*Di akhir zaman ada kaum yang menyemir dengan warna hitam seperti dada merpati, (maka) mereka tidak (akan) mencium bau surga.*" (HR. Abu Daud, An-Nasa`i dan lainnya).

Dalam hal larangan mengenakan semir berwarna hitam tidak ada bedanya antara kaum lelaki dan perempuan. Inilah madzhab kami. Sementara itu diriwayatkan dari Ishak bin Rahawaih, ia memberi keringanan bagi wanita untuk menyemir dengan warna hitam untuk suaminya. *Wallahu a'lam.*

Kesembilan: Memberi hiasan kuku tangan dengan daun inai dianjurkan bagi kaum wanita yang bersuami berdasarkan hadits-hadits masyhur mengenai hal itu tapi haram hukumnya bagi kaum lelaki kecuali untuk keperluan pengobatan dan sejenisnya. Di antara landasan hukum pengharamannya adalah sabda Nabi SAW dalam hadits *shahih*,

لَعَنَ اللهُ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ.

"*Allah melaknat lelaki-lelaki yang menyerupai kaum wanita.*"

Juga, hadits *shahih* dari Anas bahwa Nabi SAW melarang lelaki mengenakan za'faran. (HR. Al Bukhari dan Muslim). Larangan tersebut tidak lain karena warna dan aromanya, karena aroma wewangian kaum lelaki disukai sementara mengenakan pacar dari daun inai dalam hal ini sama seperti za'faran. Disebutkan dalam *Sunan Abu Daud*, pembahasan tentang adab, dari Abu Hurairah RA,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِمُخَنَّثٍ قَدْ خَضَّبَ يَدَيْهِ وَرِجْلَيْهِ بِالْحِنَّاءِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا بَالُ هَذَا؟ فَقِيلَ يَا

رَسُولَ اللهِ يَتَشَبَّهُ بِالنِّسَاءِ، فَأَمَرَ بِهِ فَنُفِيَ إِلَى النَّقِيعِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ أَلاَ نَقْتُلُهُ؟ فَقَالَ: إِنِّي نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ.

"Seorang waria yang menghiasi kuku tangan dan kakinya dengan pacar pernah dibawa di hadapan nabi SAW. Maka, Rasulullah SAW bertanya, '*Ada apa dengannya?*' Ada yang menjawab, 'Wahai Rasulullah, ia menyerupai wanita'. Lalu Rasulullah SAW memerintahkan agar diasingkan ke Baqi', mereka berkata, 'Wahai Rasulullah, perlukah kami membunuhnya?' Rasulullah SAW bersabda, '*Sesungguhnya aku dilarang membunuh orang-orang yang shalat*'."

Hanya saja dalam sanadnya ada perawi yang tidak dikenal. Hadits ini *insya Allah* akan kami sebut lagi di permulaan pembahasan tentang shalat saat penulis menyebutnya.

Imam Hafizh Abu Musa Al Ashbahani menjelaskan masalah ini secara panjang lebar dengan berbagai dalil kuat dalam kitabnya yang berjudul *Al Istighna' Fi Ma'rifat Isti'mal Al Hinna'*, sebuah kitab berharga. Masalah ini dan masalah-masalah serupa akan kami ulang lagi di permulaan bab "Membersihkan badan" dalam penjelasan tentang orang yang menampal tulangnya dengan tulang najis. Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar* dan para sahabat menyebutkannya. *Wallahu a'lam.*

Kesepuluh: Dalam hal yang sama terdapat riwayat Ya'la bin Murrah, seorang sahabat Nabi SAW,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبْصَرَ رَجُلاً مُتَخَلِّقًا قَالَ: اذْهَبْ فَاغْسِلْهُ ثُمَّ اغْسِلْهُ ثُمَّ لا تَعُدْ.

"Rasulullah SAW pernah melihat seseorang mengenakan sejenis wewangian, maka beliau bersabda, '*Pergi lalu basuhlah kemudian basuhlah dan jangan diulangi*'." (HR. At-Tirmidzi dan An-Nasa`i).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*."

Terdapat banyak hadits yang melarang lelaki memakai wewangian jenis *huluq* namun boleh hukumnya bagi kaum wanita.

Kesebelas: Dianjurkan mengurai rambut berdasarkan hadits Ibnu Abbas RA, bahwa orang-orang ahli kitab biasa mengurai rambut sementara kaum musyrik memisah rambut, Rasulullah SAW lebih suka menyamai ahli kitab dalam suatu hal yang tidak diperintahkan. Beliau mengurai rambut di bagian depan kepala lalu memisah rambut setelah itu. (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Kedua belas: Makruh memotong sebagian rambut dan membiarkan sebagian lainnya berdasarkan hadits Ibnu Umar RA dalam kitab *Ash-Shahihain*, ia berkata, "Rasulullah SAW melarang memotong sebagian rambut." Penulis menyebut penjelasan ini pada bab akikah dan hal ini *insya Allah* akan dijelaskan secara panjang lebar.

Ketiga belas: Berkenaan dengan menggunduli rambut, Al Ghazali berkata, "Tidak apa-apa bagi yang ingin membersihkan kepala, juga tidak masalah bila tidak digunduli bagi yang ingin meminyaki dan menyisirnya." Ini adalah pernyataan Al Ghazali dan sebagian kalangan sahabat-sahabat kami secara kontekstual. Sementara itu, Ahmad bin Hanbal berkata, "Rambut boleh dipangkas dengan gunting."

Berkenaan dengan makruhnya menggundul rambut, terdapat dua pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad. Pendapat pilihan menyatakan tidak makruh hukumnya menggundul rambut tapi sunnahnya dibiarkan saja. Tidak ada riwayat dari Nabi SAW yang menunjukkan beliau menggundul rambut kecuali pada saat haji dan umrah, juga tidak ada larangan tegas mengenai hal itu. Di antara landasan hukum bolehnya menggundul rambut dan hal itu tidak makruh adalah hadits Ibnu Umar RA, ia berkata,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى صَبِيًّا قَدْ حُلِقَ بَعْضُ شَعْرِهِ وَتُرِكَ بَعْضُهُ فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ وَقَالَ: احْلِقُوا كُلَّهُ أَوْ اتْرُكُوا كُلَّهُ.

"Rasulullah SAW melihat seorang anak kecil yang sebagian rambutnya dipotong sementara sebagian lainnya dibiarkan lalu beliau melarang mereka melakukannya, beliau bersabda, '*Cukurlah semuanya atau biarkan semuanya*'." (HR. Abu Daud dengan sanad *shahih* sesuai dengan syarat Muslim)

Selain itu, diriwayatkan dari Abdullah bin Ja'far RA,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْهَلَ آلَ جَعْفَرٍ ثَلاَثًا أَنْ يَأْتِيَهُمْ ثُمَّ أَتَاهُمْ فَقَالَ: لاَ تَبْكُوا عَلَى أَخِي بَعْدَ الْيَوْمِ ثُمَّ قَالَ: ادْعُوا لِي بَنِي أَخِي فَجِيءَ بِنَا كَأَنَّا أَفْرُخٌ فَقَالَ: ادْعُوا لِي الْحَلاَّقَ، فَأَمَرَهُ فَحَلَقَ رُءُوسَنَا.

"Sesungguhnya Nabi SAW memberi tenggang waktu keluarga Ja'far selama tiga hari kemudian beliau mendatangi mereka dan bersabda, '*Janganlah kalian menangisi saudaraku setelah hari ini*'. Setelah itu beliau bersabda, '*Panggilkan keturunan saudaraku*'. Kami datang seperti anak-anak burung lalu beliau bersabda, '*Panggilkan tukang cukur*'. Lalu beliau memerintahkannya untuk menggunduli rambut kami."

Hadits *shahih* diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad *shahih* sesuai syarat Al Bukhari dan Muslim.

Keempat Belas: Haram hukumnya menyambung rambut dengan rambut lain bagi lelaki dan juga perempuan, begitu juga menato berdasarkan hadits-hadits *shahih* tentang laknat untuk wanita yang menyambung rambut dan yang meminta untuk disambungkan rambutnya, wanita yang menato dan yang meminta untuk ditato, wanita yang meruncingkan gigi dan lainnya. Masalah ini *insya Allah* akan kami jelaskan di bab "Membersihkan badan" saat membahas tentang menyambung tulang saat para sahabat kami menyebutkannya. Di sana akan kami sebutkan beberapa sub bab yang terkait.

Makruh bagi orang yang ditawari minyak wangi atau wewangian untuk

menolaknya berdasarkan hadits Abu Hurairah, ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ عُرِضَ عَلَيْهِ طِيبٌ فَلاَ يَرُدُّهُ.

"*Barangsiapa ditawari wewangian janganlah menolaknya.*" (HR. Muslim)

Diriwayatkan dari Anas RA, bahwa Nabi SAW tidak pernah menolak wewangian. (HR. Al Bukhari)

6. Asy-Syirazi berkata, "Khitan hukumnya wajib berdasarkan firman Allah SWT, '*Kemudian kami wahyukan kepadamu (Muhammad),* أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا *"Ikutilah agama Ibrahim yang lurus".*' (Qs. An-Nahl [16]: 123) dan diriwayatkan bahwa Ibrahim AS mengkhitan dirinya sendiri dengan kapak. Bila khitan tidak wajib tentu auratnya tidak dibuka mengingat membuka aurat hukumnya haram. Saat aurat Ibrahim dibuka, hal itu menunjukkan khitan hukumnya wajib."

Penjelasan:

Abu Hurairah RA meriwayatkan, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

اخْتَتَنَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلاَم وَهُوَ ابْنُ ثَمَانِينَ سَنَةً بِالْقَدُّومِ.

'*Nabi Ibrahim AS berkhitan saat berusia delapan puluh tahun dengan kapak'.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Ungkapan penulis "Diriwayatkan" dengan kata pasif yang biasanya digunakan untuk riwayat-riwayat *dha'if* harus dipungkiri karena riwayat tersebut tertera dalam kitab *Shahihain*. Penjelasan serupa sudah dipaparkan sebelumnya dan telah kami ingatkan. Kaidah mengenai hal ini sudah dijelaskan dalam mukadimah kitab.

Terdapat dua versi riwayat yang menyebut kata *qaddum*, ada yang menyebut *qadum* dan ada juga yang menyebut *qaddum*. Kebanyakan perawi

meriwayatkannya dengan memakai dua dal (*qaddum*). Berdasarkan riwayat ini, *qaddum* adalah nama sebuah tempat di Syam, sementara itu sebagian jamaah meriwayatkan dengan menyebut *qadum*. Itu pun diperdebatkan, ada yang menyatakan bahwa yang dimaksudkan adalah nama sebuah tempat di Syam. Ada juga yang mengatakan, inilah pendapat sebagian besar pakar bahasa. Sementara sebagian besar ulama menyatakan bahwa yang dimaksud *qadum* adalah nama alat yang lazim dipakai oleh tukang kayu, bukan yang lain dan bentuk jamaknya adalah *qudum*.

Abu Hatim As-Sijistani berkata, "Bisa juga dijamakkan menjadi *qada'im*, bukan *qadadim*."

Menurut Abu Hatim, *qadum* adalah kata *mu'annats*. Para ahli bahasa sepakat menyebut harakat fathah pada huruf *qaf* untuk arti alat dan tempat. *Wallahu a'lam*.

Bila ada yang membantah, tidak ada indikasi yang mewajibkan khitan dalam ayat di atas karena kita hanya diperintahkan untuk beragama seperti agama Ibrahim, apa pun yang dilakukan Ibrahim seraya meyakini hal itu wajib, kita juga melakukannya dengan meyakini kewajibannya dan yang ia lakukan dengan keyakinan bahwa hal itu anjuran, kita juga mengerjakannya dengan keyakinan bahwa hal itu anjuran. Permasalahannya kita tidak tahu bahwa Ibrahim meyakini khitan sebagai perbuatan wajib.

Jawab: Ayat tadi secara tegas menyebutkan agar kita mengikuti apa yang dilakukan Ibrahim AS yang bisa saja semua perbuatannya berhukum wajib kecuali bila ada dalil yang menunjukkan sunah bagi kita sepertiga siwak dan lainnya. Al Khaththabi meriwayatkan bahwa hal-hal fitrah wajib hukumnya bagi Ibrahim AS.

Berkenaan dengan berdalil dengan aurat yang terbuka, selain penulis ada juga ulama lain yang menyebutkan hal tersebut. Sebelum mereka, Abu Abbas bin Suraij telah mengemukakannya. Abu Abbas menyebutkan bahwa pembukaan aurat yang dilakukan Ibrahim untuk tujuan pengobatan yang tidak diwajibkan. Menanggapinya dapat dijawab bahwa membuka aurat hukumnya tidak boleh untuk pengobatan apa pun, tapi hanya boleh pada saat seperti yang diungkapkan oleh ahli konsensi bahwa maslahat dalam pengobatan lebih

kuat dari pada maslahat untuk menjaga kesopanan diri dan menutupi aurat seperti yang *insya Allah* akan kami jelaskan di awal pembahasan tentang nikah saat penulis dan para sahabat kami mengemukakannya.

Andai khitan hukumnya sunah tentu aurat yang diharamkan untuk dibuka tidak dibuka. Penulis berpedoman pada kitabnya yang berjudul *Al Khilaf*, Al Ghazali dalam *Al Wasith* serta beberapa kalangan lain berdasarkan qiyas. Mereka menyatakan, khitan dalam memotong bagian tubuh yang sehat, andai hukumnya tidak wajib tentulah hukumnya tidak boleh sama halnya seperti memotong jari. Memotong jari meski sehat hukumnya tidak boleh kecuali bila berhukum wajib seperti *qishash. Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Khitan wajib bagi lelaki dan perempuan. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh mayoritas salaf. Seperti itu yang dikemukakan oleh Al Khaththabi. Di antara yang mewajibkannya adalah Ahmad. Sementara itu Malik dan Abu Hanifah berpendapat hukumnya sunah untuk lelaki dan perempuan. Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat yang menguatkan pandangan kami, ia juga menyebutkan pendapat ketiga yang menyatakan khitan wajib bagi lelaki dan sunah bagi wanita. Kedua pendapat ini ganjil. Pendapat yang *shahih* dan masyhur yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i serta dipastikan oleh jumhur, khitan hukumnya wajib bagi lelaki dan perempuan. Landasan hukum kami adalah seperti yang disebutkan tadi. Bila mereka yang berpendapat hukum khitan sunah mengacu pada hadits fitrah ada sepuluh yang di antaranya adalah khitan, jawaban sudah disebutkan sebelumnya saat kami menjelaskan penafsiran fitrah. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Para sahabat kami menyatakan, yang diwajibkan dalam khitan dalam memotong kulit yang menutupi pucuk dzakar sekiranya bisa memperlihatkan seluruh pucuk zakat. Bila hanya sebagian saja yang dipotong, sisanya yang ada harus dipotong lagi. Hal ini ditegaskan oleh Imam Al Haramain dan lainnya. Ar-Rafi'i meriwayatkan dari Ibnu Kajj, ia berkata, "Menurutku, memotong sebagian kulit yang menutupi pucuk dzakat sudah

cukup meski hanya sedikit dengan syarat potongan mencakup daging yang mengitari ujungnya."

Pendapat yang dikemukakan Ibnu Kajj ini ganjil dan lemah. Yang benar dan yang masyhur yang dipastikan oleh para sahabat kami adalah seperti yang kami jelaskan di atas, yaitu memotong seluruh kulit yang menutupi pucuk dzakar. Sementara khitan yang diwajibkan bagi wanita adalah memotong kulit kemaluan tertentu seperti jengger ayam yang ada di atas lubang kencing. Para sahabat kami menyebutnya dengan tegas dan mereka menyepakatinya. Para sahabat kami menyatakan, bagi wantia dianjurkan untuk motong sedikit saja dan tidak terlalu berlebihan berdasarkan hadits Ummu Athiyyah RA, bahwa ada seorang wanita berkhitan di Madinah lalu Nabi SAW bersabda kepadanya,

لاَ تُنْهِكِي فَإِنَّ ذَلِكَ أَحْظَى لِلْمَرْأَةِ وَأَحَبُّ إِلَى الْبَعْلِ.

"*Jangan berlebihan karena itu lebih utama bagi wanita dan lebih disukai suami.*" (HR. Abu Daud)

Hanya saja ia berkata, "Tidak kuat." Maksud *tanhaki* adalah memotong secara berlebihan. *Wallahu a'lam*.

Ketiga: Para sahabat kami menyatakan, waktu wajibnya khitan adalah setelah baligh namun dianjurkan bagi yang bertanggungjawab untuk mengkhitan anak saat masih kecil karena itu lebih lembut. Penulis *Al Hawi, Al Mustazhhari, Al Bayan* dan lainnya menuturkan, "Khitan dianjurkan dilakukan pada hari ketujuh berdasarkan hadits mengenai hal itu kecuali bila bayinya lemah dan tidak kuat. Bila bayinya lemah atau tidak kuat bisa ditunda hingga kuat."

Penulis *Al Hawi* dan *Al Mustazhhiri* menuturkan, "Apakah hari kelahiran terhitung dalam tujuh hari itu? Ada dua pendapat dalam hal ini. Abu Ali bin Abu Hurairah berpendapat, termasuk. Sementara mayoritas menyatakan tidak termasuk."

Bayi dikhitan pada hari ketujuh setelah kelahirannya seperti yang dituturkan oleh penulis *Al Mustazhhiri*, dalam bab *ta'zir*.

Penulis *Al Hawi* berkata, "Makruh bila dikhitan sebelum hari ketujuh,

dalam hal ini bayi lelaki dan perempuan sama. Bila tidak dilaksanakan pada hari ketujuh, dianjurkan untuk dilaksanakan pada hari ke empat puluh dan bila ditunda lebih baik dilakukan pada tahun ke tujuh."

Perlu diketahui, pendapat yang kami kemukakan yang menyebutkan bolehnya khitan dilakukan saat masih kecil, tidak wajib tapi hanya dianjurkan, itulah madzhab yang kuat dan masyhur yang dipastikan oleh jumhur. Dalam hal ini ada pendapat lain, pihak yang bertanggung jawab wajib mengkhitan anak saat masih kecil karena itu termasuk maslahatnya. Penulis *Al Bayan* menuturannya dari Qadhi Abu Futuh dari Ash-Shaidalani dan Abu Sulaiman. Namun para sahabat-sahabat kami berpendapat, tidak wajib.

Pendapat ketiga menyebutkan haram khitan dilakukan pada anak sebelum berusia sepuluh tahun karena rasa sakit khitan melebihi rasa sakit dipukul saat tidak shalat, sementara anak tidak boleh dipukul karena tidak shalat kecuali bila telah mencapai umur sepuluh tahun. Sekelompok ahli fikih menuturkannya seperti Qadhi Husain dalam *At-Ta'liq*. Qadhi Husain menyinggung hal tersebut di awal pembahasan tentang shalat namun penjelasannya tidak bermutu. Pendapatnya sama seperti orang yang berseberangan dengan ijmak. *Wallahu a'lam*.

Keempat: Bila seseorang memiliki dua kemaluan, penulis *Al Bayan* menuturkan, "Kebiasaan aslinya hanya dikhitan salah satunya." Penulis *Al Ibanah* mengatakan, yang asli bisa diketahui melalui kencing. Yang lain mengatakan berdasarkan fungsi. Bila kedua kelamin tersebut berfungsi atau kencing dengan kedua alat kelamin tersebut dan keduanya berada di tempat dzakar, keduanya wajib dikhitan.

Sedangkan banci yang sulit dibedakan statusnya, apakah lelaki atau perempuan, disebutkan dalam *Al Bayan*, Qadhi Abu Fathun berkata, "Kedua kemaluannya wajib dikhitan secara keseluruhan karena salah satunya wajib dan hal itu tidak bisa dilakukan kecuali dengan mengkhitan kedua-duanya seperti halnya orang yang menikahi gadis yang tidak bisa dicampuri tanpa melenyapkan keperawanannya, ia berhak melenyapkannya tanpa menanggung denda apa pun. Bila bancinya masih kecil, boleh dikhitan orang lelaki atau

perempuan, bila kita mengacu pada pendapat lemah; anak kecil wajib dikhitan. Dan bila kita nyatakan berdasarkan madzhab kita (mengkhitan anak kecil tidak wajib), anak banci yang masih kecil tidak wajib dikhitan hingga baligh. Saat sudah baligh dan bisa mengkhitan sendiri, ia mengkhitan sendiri, bila tidak bisa mengkhitan sendiri, ia dibelikan seorang budak wanita yang mengkhitannya. Bila tidak ada budak wanita yang bisa mengkhitan, ia dikhitan oleh orang lelaki atau perempuan karena terpaksa, sama seperti pengobatan yang dilakukan orang yang kurang ahli."

Demikianlah pernyataan penulis *Al Bayan*. Sementara itu Al Baghawi memastikan, banci yang sulit diketahui statusnya apakah lelaki atau perempuan (*khuntsa musykil*) tidak dikhitan karena melukai bagian kemaluan yang tidak diketahui dengan jelas hukumnya tidak boleh. Al Baghawi menjelaskan hal itu satu baris sebelum pembahasan tentang mahar dalam dua pasal. Pada kedua bagian tersebut Al Baghawi menyebutkan hukum-hukum banci. Demikianlah yang disebutkan oleh Al Baghawi dan itulah pandangan yang kuat dan terpilih. *Wallahu a'lam.*

Kelima: Telah kami sebutkan sebelumnya, khitan tidak wajib dilakukan hingga baligh dan bila sudah baligh, khitan wajib dilaksanakan segera.

Penulis *Al Hawi*, Imam Al Haramain dan lainnya menuturkan, "Bila seorang lelaki berfisik lemah sekiranya bila dikhitan dikhawatirkan akan membahayakannya, hukum khitan dalam kondisi seperti ini tidak dibolehkah tapi harus ditunda hingga yang bersangkutan dipastikan kuat dan selamat."

Penulis *Al Hawi* berkata, "Karena suatu tindakan yang menyebabkan kerusakan atau celaka bukanlah suatu ibadah."

Keenam: Apabila seseorang meninggal dunia dalam keadaan belum dikhitan, dalam hal ini ada tiga pendapat. Pendapat yang kuat dan yang dipastikan oleh jumhur, yang bersangkutan tidak dikhitan karena khitan adalah taklif dan taklif sudah tidak lagi berlaku karena yang bersangkutan telah meninggal dunia. Pendapat kedua menyatakan harus dikhitan baik yang

meninggal tersebut masih kecil atau sudah besar. Pendapat ketiga yang sudah besar dikhitan sedangkan yang masih kecil tidak. Kedua pendapat tersebut dituturkan dalam *Al Bayan*, hanya saja keduanya ganjil dan lemah. Pembahasan masalah ini tertera dalam pembahasan tentang jenazah. Dalam kitab tersebut, para sahabat kami menjelaskan masalah tersebut dan *insya Allah* akan kami jelaskan.

Ketujuh: Qadhi Husain dan Al Baghawi berkata, "Tuan berkewajiban mengkhitan budaknya atau membiarkan budak tersebut untuk mengkhitan sendiri dengan hasil kerjanya."

Qadhi mengatakan, bila telah si budak tidak memiliki apa pun, upah khitan diambilkan dari baitul mal. Pendapat yang dikemukakan Qadhi ini perlu diteliti lagi, dan biaya khitan harus ditanggung oleh tuan sama halnya seperti nafkah.

Kedelapan: Upah khitan anak kecil diambilkan dari uangnya, bila ia tidak memiliki uang, biaya dibebankan pada pihak yang berkewajiban memberi nafkah. *Wallahu a'lam*.

Kesembilan: Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dalam kitabnya yang berjudul *At-Tabshirah Fi Al Waswasah* menuturkan, bila bayi lahir dalam keadaan sudah dikhitan dan tidak ada kulupnya, ia tidak lagi dikhitan, baik secara wajib atau pun anjuran. Bila masih ada sedikit kulup yang menutupi pucuk dzakar wajib dipotong seperti halnya dikhitan namun tidak penuh. Bila bayi lahir dalam keadaan seperti ini, khitan wajib disempurnakan hingga kulup yang menurut kebiasaan khitan harus dihilangkan itu dihilangkan.

Madzhab Ulama tentang Waktu Khitan

Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa para sahabat kami menganjurkan khitan dilakukan pada hari ketujuh sejak lahir. Ibnu Al Mundzir dalam pembahasan tentang khitan di kitabnya yang berjudul *Al Asyraf*, setelah

berkata, "Diriwayatkan dari Abu Ja'far dari Fathimah, ia mengkhitan anaknya pada hari ketujuh."

Ibnu Al Mundzir menyatakan, Hasan Al Bashri dan Malik memakruhkan khitan dilakukan pada hari ketujuh agar tidak menyamai kaum Yahudi. Malik menyatakan, sebagian besar berdasarkan pengamatan kami dinegeri kami, khitan dilakukan saat anak mulai tumbuh giginya. Ahmad bin Hanbal mengatakan bahwa ia tidak mendengar riwayat apa pun mengenai hal itu.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Diriwayatkan dari Makhul atau lainnya bahwa Ibrahim, kekasih Allah SWT, mengkhitan putranya, Ishak, pada hari ketujuh dan Ismail pada saat berusia tujuh belas tahun."

Ibnu Mundzir setelah menuturkan seluruh riwayat tersebut mengatakan, dalam kaitannya dengan khitan tidak ada riwayat kuat yang menyebutkan larangan dan tidak ada batasan waktunya yang bisa dijadikan rujukan, tidak juga untuk batasan usia tertentu. Dengan demikian semua itu berdasarkan hukum boleh karena segala sesuatu itu pada dasarnya boleh, tidak boleh menyebutkan larangan apa pun berkenaan dengan hal itu tanpa adanya dalil dan kami tidak mengetahui adanya dalil bagi yang melarang anak kecil dikhitan pada hari ketujuh. Demikianlah akhir pernyataan Ibnu Al Mundzir.

بَابُ نِيَّةِ الْوُضُوْءِ

Bab: Niat Wudhu

1. Asy-Syirazi berkata, "Thaharah terbagi dua, yaitu: (a) bersuci dari hadats dan (b) bersuci dari najis. Bersuci dari najis tidak memerlukan niat karena hanya untuk meninggalkan sesuatu sehingga tidak memerlukan niat seperti halnya meninggalkan zina, khamer, homoseks, marah dan mencuri."

Penjelasan:

Para pakar bahasa menjelaskan, niat adalah tujuan dan tekad hati. Kata niat menurut bahasa yang masyhur disebutkan dengan tasydid pada huruf *ya'* namun ada juga yang membacanya dengan *niyat*. Al Azhari mengatakan, niat diambil dari kata نَوَى. Contohnya adalah, نَوَيْتُ بَلْدَةَ كَذَا (aku berniat pergi ke negeri itu). Juga, digunakan untuk tempat yang hendak dituju berdasarkan niat (*niyyat* atau *niyat*). Seperti itu juga *thiyyah*. *Thiyyah* adalah kebulatan hati dan juga nama tempat.

Ibnu Arabi mengatakan, انطَوَيْتُ مَوْضِعَ كَذَا (aku hendak menuju tempat anu untuk mencari rumput). Ada juga yang menyatakan, *niyat* juga digunakan untuk tempat abstraksi. Contohnya adalah, نَوَاكَ الله (semoga Allah menjagamu) makna kata-kata ini adalah maksud Allah SWT untuk menjagamu. Dengan demikian, niat adalah kebulatan hati untuk melakukan amalan wajib atau yang lain. Demikianlah pernyataan Al Azhari. Seperti itu juga dengan lainnya yang menyebut *niyyat* dan *niyat*.

Kata wudhu berasal dari kata *wadha'ah* yang berarti membersihkan dan memperseri. Ada tiga aksen namun yang paling masyhur adalah *wudhu*. *Wudhu* adalah nama untuk sebuah perbuatan sedangkan *wadhu* adalah air yang dipakai untuk berwudhu. Ibnu Ambari dan lainnya mengatakan, aksen ini adalah pendapat mayoritas para pakar bahasa. Aksen kedua menyebut *wadhu*. Pernyataan ini dikemukakan oleh Khalil, Al Ashma'i, Ibnu As-Sikkit dan lainnya.

Al Azhari mengatakan, dhammah pada wudhu tidak dikenal. Aksen ketiga menyebut dhammah pada keduanya, ini ganjil dan lemah. Aksen ini dituturkan oleh penulis kitab *Mathali' Al Anwar*. Aksen ini sama seperti yang terdapat pada kata *thahur* dan *thuhur* yang telah dijelaskan sebelumnya di permulaan kitab thaharah. *Wallahu a'lam*.

Ungkapan penulis, "Thaharah terbagi dua, yaitu: (a) bersuci dari hadats, dan (b) bersuci dari najis," maksudnya adalah, thaharah terbatas pada kedua macam ini. Ada yang menyangkal dengan memperbarui wudhu, mandi sunah dan lainnya karena aktivitas tersebut adalah aktivitas bersuci namun tidak dimaksudkan untuk menghilangkan hadats atau pun najis. Menanggapi hal ini, dapat dijawab bahwa yang dimaksudkan bersuci dari hadats adalah bersuci karena adanya hadats atau yang sejenisnya dan bagian ini terbagi dua: (a) bersuci yang menghilangkan hadats, dan (b) bersuci yang tidak menghilangkan hadats. Contohnya adalah, memperbarui wudhu, mandi sunah dan tayamum.

Penjelasan serupa sudah dijelaskan sebelumnya di permulaan bab pemakaian air yang bisa merusak air. Di tempat tersebut penulis menjelaskan sesuatu yang memperkuat penjelasanku. *Wallahu a'lam*.

"Seperti meninggalkan zina." Ada dua versi aksen yang menyebut zina, ada yang menyebut زِنَاء (dengan *alif mamdudah*) dan ada yang menyebut زِنَى (dengan *alif* maqsurah), namun yang masyhur dan fasih adalah زِنَى (dengan *alif maqsurah*) seperti yang disebutkan Al Qur`an, وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ "*Dan janganlah kamu mendekati zina.*"(Qs. Al Israa` [17]: 32)

"Karena hanya sebagai tindakan untuk meninggalkan," maksudnya adalah, yang diperintahkan dalam menghilangkan najis adalah meninggalkan najis yang ada, yang sebelumnya tidak ada. Artinya, bukan untuk menghasilkan

sesuatu seperti wudhu dan sejenisnya karena yang diperintahkan adalah menghasilkan suatu tindakan yang sebelumnya tidak ada. Dengan demikian, menghilangkan najis sama seperti meninggalkan zina, homoseks dan mengembalikan barang rampasan karena semua itu tidak memerlukan niat.

Bila ada yang menyangkal, bersuci dari hadats juga aktivitas meninggalkan sesuatu, yaitu meninggalkan hadats, maka bisa dijawab bahwa kami tidak menerima kalau bersuci dari hadats itu aktivitas meninggalkan sesuatu, justru sebaliknya bersuci dari hadats adalah aktivitas membuat sesuatu untuk bersuci. Sebagai dalihnya, memperbarui wudhu dan tayamum tidak menghilangkan hadats tapi hanya ingin memperoleh kebersihan.

Bila ada yang menyangkal, puasa adalah aktivitas meninggalkan sesuatu tapi masih memerlukan niat, maka dapat dijawab bahwa puasa adalah menahan diri yang dimaksudkan untuk mengekang hawa nafsu dan tidak menuruti keinginan lalu hal tersebut terpadu dengan berbagai aktivitas. *Wallahu a'lam*.

Sementara hukum yang disebutkan oleh penulis, maksudnya adalah menghilangkan najis tidak memerlukan niat adalah pendapat yang benar dan masyhur yang dinyatakan oleh jumhur. Penulis *Al Hawi* dan Al Baghawi dalam *Syarh As-Sunnah* menukil ijmak ulama mengenai hal itu. Sementara itu para ulama Khurasan dan penulis kitab berjudul *Asy-Syamil* menukil pendapat lain yang menuturkan menghilangkan najis memerlukan niat. Qadhi Husain, penulis *Asy-Syamil* dan *At-Tatimmah* meriwayatkannya dari Ibnu Suraij dan Ibnu Sahal Sha'luki. Ada juga yang menyatakan tidak benar pendapat tersebut diriwayatkan dari Ibnu Suraij. Imam Al Haramain menyatakan, salah orang yang menisbatkan pendapat tersebut kepada Ibnu Suraij. Ia juga menjelaskan sebab kesalahan penisbatan tersebut seperti yang akan kami jelaskan pada bab menghilangkan najis, *insya Allah*.

2. Asy-Syirazi berkata, "Bersuci dari hadats seperti wudhu, mandi dan tayammum tidak sah tanpa niat berdasarkan sabda Rasulullah SAW, إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى *'Sesungguhnya amalan-amalan itu tergantung niat dan*

***sesungguhnya setiap orang itu mendapatkan yang diniatkan'*. Disamping itu, karena bersuci dari hadats adalah ibadah *mahdhah* yang dilakukan melalui praktek sehingga tidak sah tanpa niat seperti shalat."**

Penjelasan:

Hadits tersebut disepakati ke-*shahih*-annya. Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dalam kitab *Shahih* mereka berdua. Diriwayatkan dari Amirul Mukminin Umar bin Khaththab RA, hadits di atas adalah hadits agung, salah satu hadits yang menjadi dasar-dasar Islam atau bahkan yang paling agung. Jumlah hadits serupa mencakup empat puluh yang aku gabungkan dalam satu bagian.

Asy-Syafi'i berkata, "Hadits ini mencakup sepertiga ilmu."

Ia berkata pula, "Hadits ini mencakup tujuh puluh bab fikih."

Yang lain juga mengutarakan pernyataan serupa. Ulama salaf biasa memulai tulisan kitab apa pun dengan hadits ini karena hadits ini mengingatkan perbaikan niat. Para ulama menyatakan, maksud hadits di atas adalah suatu perbuatan tidaklah bersifat syar'i yang berkaitan dengan pahala dan hukuman kecuali dengan niat.

Kata إِنَّمَا menunjukkan makna pembatasan yang menguatkan hal yang disebutkan dan menafikan yang lain.

Al Khaththabi berkata, "Sabda Nabi SAW, '*Dan sesungguhnya setiap orang itu mendapatkan yang diniatkan,*' menunjukkan sesuatu yang tidak ditunjukkan oleh sabda beliau, '*Sesungguhnya amalan-amalan itu tergantung niat,*' dan petunjuk yang dimaksudkan adalah penentuan ibadah yang diniatkan adalah syarat sahnya ibadah tersebut. *Wallahu a'lam.*"

Ungkapan penulis, "Karena itu adalah ibadah *mahdhah*." *Mahdhah* adalah murni dan tidak terkait dengan lainnya. Para ulama berbeda pendapat tentang batasan ibadah. Mayoritas ulama menyatakan ibadah adalah ketaatan untuk Allah SWT dan ketaatan adalah sesuai dengan yang diperintahkan. Seperti itulah yang dinukil dari penulis. Dalam kitab yang berjudul *Al Hudud Al Kalamiyyah Wa Al Fiqihiyyah*, penulis menyebutkan perbedaan

pandangan tentang ibadah.

Penulis menyebutkan, ibadah, *ta'abbud* dan *nusuk* artinya tunduk dan merendah. Definisi ibadah adalah sesuatu yang dijadikan sebagai amalan ibadah guna mendekatkan diri dan sebagai wujud ketaatan kepada Allah *Ta'ala*. Pendapat lain menyatakan bahwa ibadah adalah ketaatan terhadap Allah SWT. Ada juga yang menyatakan bahwa ibadah adalah sesuatu yang dilakukan demi mendekatkan diri kepada Allah SWT dan sebagai perwujudan perintah-Nya.

Penulis menyatakan kedua definisi tersebut tidak benar, karena bisa saja suatu perbuatan dinilai sebagai ketaatan namun tidak untuk mendekatkan diri seperti perenungan dan pencarian dalil untuk mengenal Allah SWT pada permulaan suatu hal.

Imam Al Haramain menuturkan dalam kitabnya yang berjudul *Al Asalib Fi Masa'il Al Khilaf*, "Ibadah adalah merendahkan diri dan tunduk dengan mendekatkan diri kepada Yang disembah dengan mengerjakan perintah-Nya."

Al Mutawalli dalam kitabnya yang berjudul *Al Kalam* berkata, "Ibadah adalah perbuatan yang dibebankan Allah SWT kepada para hamba yang berseberangan dengan keinginan jiwa sebagai bentuk ujian."

Al Mawardi dalam kitabnya yang berjudul *Al Hawi* berkata, "Ibadah adalah tindakan yang disebutkan sebagai penghambaan diri demi mendekatkan kepada Allah SWT."

Ada juga berbagai definisi lain dan yang kami sebut di atas kiranya sudah cukup.

Ungkapan penulis, "Karena itu adalah ibadah *mahdhah*." Kata ibadah di sini mengecualikan makan, tidur dan sejenisnya sedangkan *mahdhah* mengecualikan kebiasaan.

"Yang ditunaikan dengan tindakan," menurut penulis *Al Bayan*, Qala'i dan lainnya, mengecualikan adzan dan iqamat. Sedangkan yang lain mengecualikan penghilangan najis karena caranya adalah dengan meninggalkan.

Niat adalah syarat sahnya wudhu, mandi dan tayamum, tidak ada

perbedaan pendapat dalam madzhab kami.

Masalah:

Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa niat merupakan syarat sahnya wudhu. Inilah pendapat kami dan inilah yang dikemukakan oleh Az-Zuhri, Rabi'ah, guru Imam Malik, Malik dan Laits setelah Sa'ad, Ahmad bin Hanbal, Ishak, Abu Tsaur, Abu Ubaid dan Daud.

Penulis *Al Hawi*, Al Mawardi mengatakan, itulah pendapat mayoritas penduduk Hijaz. Syaikh Abu Hamid dan lainnya menyatakan, diriwayatkan dari Ali bin Abu Thalib RA. Sementara itu sekelompok ulama berpendapat, sah wudhu, mandi dan tayamum tanpa niat. Pendapat ini dituturkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Al Auza'i dan Hasan bin Shalih. Para sahabat kami meriwayatkannya dari Al Auza'i, Hasan bin Shalih dan Zufar.

Abu Hanifah dan Sufyan Tsauri berpendapat, wudhu dan mandi sah hukumnya tanpa niat tapi tayamum tidak sah tanpa niat. Ini adalah salah satu pendapat yang diriwayatkan dari Al Auza'i.

Dalil yang mereka gunakan adalah firman Allah SWT,. يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu hingga ke siku.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Juga, sabda Rasulullah SAW untuk Ummu Salamah RA,

إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تُحْثِي عَلَى رَأْسِكَ ثَلاَثَ حَثَيَاتٍ مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُفِيضِي عَلَى سَائِرِ جَسَدِكِ فَإِذَا أَنْتِ قَدْ طَهُرْتِ.

"*Cukup bagimu menuangkan air tiga kali di atas kepalamu kemudian kau guyurkan ke seluruh badanmu dan kau pun sudah suci.*"

Begitu pula dengan hadits-hadits lain yang memerintahkan mandi tanpa menyebut niat. Andai niat hukumnya wajib pasti disebutkan. Di samping itu, karena wudhu adalah bersuci menggunakan benda cair sehingga niat tidak

diwajibkan seperti halnya menghilangkan najis, sebab wudhu adalah syarat sahnya shalat, bukan untuk kebersihan badan sehingga niat tidak diwajibkan seperti halnya menutup aurat. Mereka tidak memasukkan tayamum karena tayamum adalah pengganti dan karena bila darah haid seorang wanita berhenti, maka suami boleh menggaulinya berdasarkan ijmak bila sudah mandi. Andai niat diwajibkan tentu wanita tersebut tidak halal untuk dicampuri suaminya karena mandinya tidak sah.

Para sahabat kami berpedoman pada firman Allah SWT,

وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥

"*Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus.*" (Qs. Al Bayyinah [98]: 5)

Ikhlas adalah perbuatan hati, yaitu niat dan perintah untuk berniat menunjukkan bahwa niat hukumnya wajib. Syaikh Abu Hamid menyatakan, para sahabat kami bersandar pada firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ

"*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Karena maknanya adalah basuhlah mukamu untuk shalat dan ini adalah makna niat. Landasan hukum dari sunah adalah sabda Nabi SAW,

إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ.

"*Sesungguhnya amalan-amalan itu tergantung niat.*"

Kata إِنَّمَا menunjukkan makna batasan bukan bentuk aktivitasnya karena prakteknya bisa dilakukan tanpa niat. Maksudnya adalah hukum perbuatan tidak berlaku tanpa niat. Hadits lain yang dijadikan dalil adalah sabda Nabi SAW,

وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى.

"*Dan sesungguhnya setiap orang itu mendapatkan yang diniatkan.*"

Sementara yang bersangkutan tidak berniat wudhu sehingga ia tidak mendapatkan pahala wudhu. Di antara analogi paling jitu adalah analogi yang dikemukakan Asy-Syafi'i bahwa bersuci dari hadats membolehkan untuk mengerjakan shalat sehingga tidak sah hukumnya tanpa niat seperti tayamum.

Pernyataan kami "dari hadats" tidak mencakup penghilangan najis, dan "membolehkan untuk mengerjakan shalat" tidak mencakup mandinya wanita kafir dzimmi setelah haid.

Bila mereka menyangkal, tayamum tidak disebut thaharah, maka bisa dijawab bahwa dalam kitab *Shahih* disebutkan sabda Nabi SAW,

جُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا.

"*Bumi dijadikan sebagai masjid dan suci untukku.*"

Dalam riwayat Muslim disebutkan dengan redaksi, وَتُرْبَتُهَا طَهُورًا "*Dan tanahnya suci.*"

Diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ يَكْفِيهِ مِنْ الْمَاءِ.

"*Debu yang bersih adalah air wudhunya orang muslim yang mencukupinya dari air.*" Benda yang dipakai untuk berwudhu berarti suci dan bisa dipakai untuk bersuci.

Bila ada yang menyangkal, tayamum adalah bagian untuk shalat dan hukum pokok tidak boleh diambilkan dari bagian, maka bisa dijawab bahwa tayamum bukan bagian dari wudhu. Karena bagian adalah itu berasal dari sesuatu sementara tayamum bukan berasal dari wudhu tapi sebagai gantinya. Oleh karena itu, tidaklah bermasalah bila hukum sesuatu yang digantikan menempati hukum penggantinya. Di samping itu, karena tayamum memerlukan niat padahal tayamum cuma aktivitas ringan sebab hanya mencakup sebagian anggota wudhu saja. Maka dari itu, niat pada wudhu tentu lebih utama.

Bila ada yang mengatakan, terkadang tayamum disebabkan oleh hadats

dan terkadang karena junub sehingga niat diwajibkan untuk membedakan, maka menanggapi hal ini dapat dijawab dari dua sisi, yaitu:

1. Pembedaan tidak menjadi acuan dan tidak berdasar sebab bila seseorang junub lalu salah mengira bahwa ia hanya berhadats kemudian tayamum untuk menghilangkan hadats atau berhadats lalu salah mengira bahwa ia junub kemudian tayamum untuk menghilangkan junub hukumnya sah berdasarkan ijmak.
2. Wudhu juga terkadang dilakukan lantaran kencing atau karena tidur.

Bila mereka menyangkal, meski sebabnya berbeda-beda namun kewajibannya sama, maka bisa dijawab bahwa seperti itu juga tayamum, meski sebabnya berbeda-beda, namun yang diwajibkan sama, yaitu mengusap wajah dan kedua tangan.

Bila ada yang mengatakan, tayamum adalah pengganti dan pengganti itu lebih lemah dari sesuatu yang diganti sehingga memerlukan niat seperti kata-kata kiasan talak, hal ini dapat dijawab bahwa pernyataan mereka ini terbantah dengan pengusapan sepatu karena mengusap sepatu adalah pengganti meski demikian tidak memerlukan niat menurut mereka sendiri.

Kata-kata kiasan talak memerlukan niat, karena kata-kata tersebut kemungkinan bermaksud talak dan lainnya, sementara kata-kata tegas adalah kata-kata talak yang jelas. Sementara wudhu dan tayamum itu sama, bahkan tayamum lebih tegas dalam maksud mendekatkan diri mengingat tayamum bukan kebiasaan lain halnya wudhu. Mengingat tayamum yang dikhususkan untuk ibadah memerlukan niat, maka wudhu yang menyatukan ibadah dan kebiasaan lebih utama untuk disebutkan niatnya.

Apabila ada yang mengatakan, tayamum secara nash adalah untuk suatu tujuan (*qashd*) dan *qashd* adalah niat, tidak seperti wudhu, maka dapat dijawab bahwa yang dimaksudkan adalah tujuan untuk memakai debu, tujuan tersebut bukanlah niat.

Analogi lain adalah, ibadah memiliki beberapa rukun sehingga wajib ada niatnya seperti shalat.

Apabila ada yang mengatakan bahwa wudhu bukan ibadah, maka dapat

ditanggapi bahwa kami tidak perlu mendengarnya karena ibadah adalah ketaatan atau sesuatu yang dijadikan sebagai penghambaan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dan hal itu ada dalam wudhu. Disebutkan dalam *Shahih Muslim*, Rasulullah SAW bersabda, الطُّهُورُ شَطْرُ الإِيْمَانِ "*Bersuci itu separuhnya iman.*" Lalu bagaimana separuh keimanan bukan termasuk ibadah? Banyak sekali hadits-hadits tentang keutamaan wudhu dan runtuhnya kesalahan-kesalahan karena wudhu dalam kitab *Shahih* yang aku rangkum dalam *Jami' As-Sunnah* dan semua itu menegaskan bahwa wudhu adalah ibadah.

Apabila mereka menyangkal, wudhu yang mendapatkan keutamaan tersebut maksudnya wudhu yang disertai niat, namun hal itu tidak mengharuskan wudhu tanpa niat tidak disebut sebagai wudhu, maka hal ini dapat ditanggapi bahwa wudhu yang disebutkan dalam hadits-hadits tersebut itulah yang dimaksudkan oleh sabda Rasulullah SAW,

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طُهُورٍ.

"***Allah tidak menerima shalat tanpa bersuci.***"

Para sahabat kami menyebutkan banyak sekali analogi yang sengaja tidak aku sebutkan karena aku tidak ingin memperpanjang pembahasan tersebut.

Ada berbagai segi yang dapat dikemukakan untuk menanggapi argumen mereka yang bersandar pada ayat dan hadits, yaitu:

1. Tanggapan secara garis besarnya yang menyatakan secara mutlak penjelasan yang wajib dibasuh tidak berseberangan dengan niat. Ayat, hadits dan berbagai analogi di atas menegaskan wajibnya niat.
2. Menanggapi ayat yang mereka jadikan dalil, petunjuk ayat tersebut berdasarkan madzhab kami bila tidak kuat berarti berseberangan dengan petunjuk ayat itu sendiri.
3. Berkenaan dengan hadits Ummu Salamah, pertanyaan tentang menguraikan pintalan-pintalan rambut (saat mandi junub) hanyalah apakah hal itu wajib atau tidak? Hal itu tidak berseberangan dengan niat. Wajibnya niat telah sama diketahui berdasarkan kaidah-kaidan Al

Qur`an dan sunnah seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya. Sedangkan tanggapan mengenai qiyas wudhu dengan menghilangkan najis, wudhu adalah upaya untuk meninggalkan sesuatu sehingga tidak memerlukan niat seperti meninggalkan zina.

Di permulaan bab telah dijelaskan berikut bantahan dan jawabannya. Sementara tanggapan atas qiyas menutup aurat, maksudnya menutup aurat meski sebagai salah satu syarat namun bukan ibadah *mahdhah*, tapi yang dimaksudkan adalah menjaga dari pandangan mata. Oleh karena itu, aurat orang yang bukan *mukallaf*, orang yang tidak wajib shalat dan ibadah seperti aurat orang gila, anak yang belum aqil baligh wajib ditutup. Walinya dalam hal ini, yang berkewajiban menutup auratnya.

Jawaban atas sucinya wanita kafir dzimmi pasca haid tidaklah benar bagi Allah SWT dan ia tidak boleh shalat dengan kesucian tersebut bila masuk Islam. Inilah yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dan inilah pendapat yang benar. Kesucian tersebut hanya boleh bagi suami untuk mencampurinya karena keterpaksaan karena bila kita tidak menyatakan seperti itu niscaya kita tidak bisa mencampuri dan menikahi wanita ahli kitab. *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Wajib berniat dalam hati karena niat adalah kehendak. Ungkapan orang Arab, نَوَاكَ اللهُ بِحِفْظِهِ, artinya adalah semoga Allah SWT berkehendak menjagamu. Apabila diucapan dengan lisan dan hatinya berkehendak, itu lebih kuat."

Penjelasan:

Niat yang diwajibkan dalam wudhu adalah niat dalam hati dan tidak wajib diucapkan dengan lisan bersamaan dengan niat dalam hati, tidak cukup hanya diucapkan dengan lisan saja dan bila disatukan antara niat dalam hati dan ucapan dengan lisan, maka itu lebih kuat dan lebih baik. Seperti itulah yang dinyatakan dan disepakati oleh para sahabat. Pendapat lain yang diriwayatkan oleh kalangan Khurasan menyebutkan, niat berzakat sah diucapkan dengan lisan meski tanpa kehendak hati. Hanya saja pendapat ini lemah. Pendapat masyhur disebutkan oleh penulis dan lainnya menyebutkan, niat shalat wajib diucapkan dalam hati dan lisan secara bersamaan. Namun

sayangnya pendapat ini kurang tepat.

Al Mawardi telah menyinggung pemberlakuan pendapat ini pada wudhu, hanya saja pendapat ini amat janggal dan lemah. Perbedaan antara zakat dan wudhu berdasarkan pendapat lemah yang kami sebutkan ini adalah, zakat meskipun ibadah namun mirip seperti membayar utang, tidak seperti wudhu. Sedangkan perbedaan shalat dalam hal wajibnya mengucapkan niat dengan lisan menurut pendapat lemah sementara wudhu tidak perlu mengucapkan niat secara lisan karena berdasarkan hukumnya wudhu lebih ringan. Oleh karena itu, para ulama berbeda pendapat tentang wajibnya mengucapkan niat saat wudhu, sementara mereka sepakat niat wajib diucapkan saat hendak shalat.

Para sahabat kami berbeda pendapat tentang bolehnya membagi-bagi niat wudhu untuk anggota-anggota wudhu. Pendapat yang terkuat menyatakan hukumnya boleh dan mereka sepakat melarang hal itu dalam shalat.

Ungkapan penulis, "Karena niat adalah kehendak," adalah benar adanya seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

"Ungkapan orang Arab, نَوَاكَ اللهُ بِحِفْظِهِ berarti semoga Allah SWT berkehendak menjagamu," seperti itulah redaksi gurunya, Qadhi Abu Thayyib dan Ibnu Shibagh. Seperti itu juga redaksi yang diucapkan oleh Al Azhari sebelum mereka seperti yang telah aku jelaskan sebelumnya. Meski redaksi Al Azhari secara tekstual tidak sama dengan redaksi penulis tapi maknanya sama.

Syaikh Abu Amir bin Shalah mengingkari penulis atas redaksi di atas serta kata-kata yang dinukil dari orang Arab itu. Karena kehendak hanya berkaitan dengan hal baru yang tidak boleh disandingkan pada Allah SWT. Benarnya penukilan kata-kata tersebut dari orang Arab perlu diteliti lagi. Sebab, dalam *Shihah Al Jauhari* disebutkan dengan redaksi, نَوَاكَ اللهُ, artinya adalah semoga Allah SWT menemani dan menjagamu dalam perjalanan. Setelah Ibnu Arabi menyebutkan pernyataan Al Azhari lalu menuturkan bahwa sepertinya kekeliruan yang tertera dalam *Al Muhadzdzab* berasal dari orang yang menukil. Demikian pernyataan Ibnu Al Arabi. Penjelasan yang dipungkiri Ibnu Al Arabi tersebut tidaklah salah, justru benar. Abu Amer termasuk salah satu yang

membenarkan dan menjadikannya sebagai sandaran karena pada pasal pertama *Shahih Muslim* yang ia jelaskan tepatnya pada perkataan Muslim, "Aku menduga saat aku bertanya pada diri aku sendiri, tentu terasa berat bila ia bertekad melakukannya untukku."

Abu Amr mengatakan, sebelumnya penjelasan ini telah disinggung bahwa menyandingkan perbuatan-perbuatan kepada Allah SWT sangat luas, tidak bergantung pada apa pun seperti yang dijadikan sandaran tentang nama-nama dan sifat-sifat Allah SWT. Karena itulah orang-orang membahasnya secara panjang lebar dalam tulisan-tulisan mereka dan lainnya. Apabila memang ini benar, berarti yang dimaksudkan Muslim adalah bila Allah SWT menghendakinya untuk aku sebagai ungkapan *majaz isti'arah*. Sebab kehendak, maksud, tekad dan niat itu hampir sama sehingga masing-masingnya bisa menempati yang lain secara majaz. Berkenaan dengan ungkapan orang Arab, *nawaakallah bi hifzhihii*, para imam menyatakan bahwa artinya adalah semoga Allah SWT berkehendak menjagamu. Demikianlah paparan Ibnu Arabi yang pada dasarnya justru membantah pernyataannya sendiri di sini.

Seperti yang diketahui, orang yang menyatakan "Semoga Allah SWT berkehendak menjagamu" tentu tidak bermaksud bahwa kehendak tersebut termasuk sifat baru tapi maksudnya adalah menginginkan kehendak.

Penulis sendiri memakai kata "Kehendak" untuk Allah seperti yang disebutkan dalam keutamaan wudhu secara teratur. Dalilnya adalah firman Allah SWT, "*Basuhlah wajah dan tanganmu.*" Allah SWT menyertakan mengusap di antara kewajiban membasuh, hal itu menunjukkan bahwa Allah SWT berkehendak mewajibkan wudhu dilakukan secara berurutan dan maksud berkehendak adalah berkeinginan. *Wallahu a'lam.*

Berkenaan dengan kata "Arab", ada dua versi dialek yaitu: (a) *Urb,* dan (b) *Arab*, namun yang masyhur adalah yang terakhir. *Arab* adalah kata *mu`annats*. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Para sahabat kami berkata, "Andai seseorang bertutur dengan lisan,

'Aku berniat mandi di air dingin' sementara ia berniat di hati untuk menghilangkan hadats atau sebaliknya. Standarnya adalah yang ada di hati tanpa adanya perbedaan pendapat. Pernyataan serupa dikemukakan oleh Asy-Syafi'i, penulis dan para sahabat dalam pembahasan haji; bila seseorang berniat haji di hati sementara lisannya mengucapkan umrah atau sebaliknya, yang berlaku adalah kehendak hati, bukan ucapan lisan. *Wallahu a'lam.*"

4. Asy-Syirazi berkata, "Lebih utama berniat sejak pertama wudhu hingga usai agar terus menerus berniat. Apabila berniat membasuh wajah lalu setelah itu niatnya hilang, hal itu sudah cukup karena membasuh muka adalah awal kewajiban wudhu. Apabila yang bersangkutan berniat saat membasuh muka, niatnya sudah mencakup seluruh kewajiban wudhu. Tapi bila niatnya hilang saat berkumur sebelum membasuh wajah sama sekali, dalam hal ini ada dua pendapat:

a. **Sudah mencukupi karena melakukan secara berurutan saat wudhu tidak didahului oleh kewajiban. Saat niat hilang ketika itu sudah mencukupi sama halnya seperti saat membasuh wajah.**

b. **Tidak mencukupi —dan inilah pendapat yang kuat— karena niat hilang sebelum melakukan yang diwajibkan sehingga hal itu sama seperti hilangnya niat saat membasuh telapak tangan. Penjelasan pertama menyatakan, wudhu batal saat niat hilang ketika tengah membasuh telapak tangan, karena itu adalah praktek berurutan dalam wudhu yang belum didahului oleh amalan wajib. Saat niat hilang ketika itu, wudhu tidak sah."**

Penjelasan:

Pernyataan ini menimbulkan beberapa masalah, yaitu:

1. Lebih utama berniat sejak pertama wudhu dengan selalu menghadirkan niat hingga usai. Anjuran ini telah disepakati. Permulaan wudhu adalah membaca *basmalah*. Qadhi Abu Thayyib dan Mutawalli menuturkan, niat wudhu dianjurkan untuk terus disertakan seperti halnya dianjurkan saat shalat untuk terus menyertakan niat sejak permulaan hingga salam.

Secara tegas, pernyataan Abu Thayyib dan Mutawalli ini menyamakan antara shalat dengan wudhu dalam hal anjuran berniat sejak pertama hingga usai. Aku sengaja menyebutkan hal ini karena aku melihat banyak orang mengira bahwa niat tidak disertakan dalam shalat dari awal hingga akhir sebab mayoritas ulama tidak membahasnya, dan ini adalah dugaan yang salah.

Syaikh Abu Muhammad Juwaini dalam kitabnya *Al Wajiz* menuturkan, lebih sempurna jika niat dilakukan dua kali, pertama saat memulai wudhu dan kedua saat membasuh wajah. Ar-Ruyani menukil pernyataan ini dari Qaffal dan ia menilainya baik. *Wallahu a'lam.*

2. Bila berniat saat memulai membasuh muka namun sebelum dan sesudahnya tidak berniat, wudhunya sah tanpa adanya perbedaan pendapat. Apabila yang bersangkutan membasuh separuh wajahnya tanpa niat lalu berniat saat membasuh separuhnya lagi, hukum bagian wajah yang dibasuh tanpa niat tidak sah. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini karena sebagian amalan wajib tidak disertai niat sehingga yang bersangkutan harus mengulangi lagi membasuh separuh wajahnya yang tidak disertai niat tersebut sebelum membasuh kedua tangan.

Ungkapan penulis, "Berniat saat membasuh wajah," maksudnya adalah, saat pertama membasuh wajah wudhunya sah dengan niat. Permasalahannya, apakah amalan-amalan sunah wudhu sebelumnya seperti membaca *basmalah*, bersiwak, membasuh kedua telapak tangan, berkumur dan menghirup air ke hidung yang tidak disertai niat ada pahalanya? Ada dua pendapat dalam hal ini:

a. Ditegaskan oleh jumhur bahwa itu tidak ada pahalanya dan tidak termasuk dalam thaharah bagi yang bersangkutan karena melakukan sesuatu tanpa niat sehingga hukumnya tidak sah sama seperti amalan lain. Di antara yang mengemukakan pandangan ini adalah Qadhi Husain, Imam Al Haramain, Al Ghazali dalam *Al Basith*, Mutawalli dan Baghdadi dalam *At-Tahdzib* dan *Syarh As-Sunnah*, penulis *Al Uddah* dan lainnya.

b. Dikemukakan oleh penulis *Al Hawi*, Al Mawardi bahwa dalam

pendapat ini ada dua sudut pandang, yaitu: *Pertama,* seperti tersebut di atas. *Kedua,* ada pahalanya dan terhitung dalam thaharah karena termasuk bagian thaharah yang diniatkan.

Imam Al Haramain menyebutkan kemungkinan ini untuk dirinya dengan menganalogikan seperti orang yang berniat puasa sunnah di pagi hari. Orang yang berniat puasa sunnah meski di pagi hari mendapatkan pahala puasa sejak menurut pendapat terkuat. Imam Al Haramain menuturkan riwayat tentang wudhu menyebutkan bahwa niat tidak tersambung. Mereka menyebutkan dua perbedaan antara wudhu dan puasa, yaitu:

a. Puasa adalah satu bagian tidak terpisah, bila sebagiannya sah berarti sah secara keseluruhan sedangkan wudhu adalah beberapa rukun yang berbeda, sehingga penyambungan niat pada rukun-rukun wudhu mustahil dilakukan.

b. Tidak ada kaitannya antara sahnya wudhu dengan berkumur karena wudhu sah hukumnya tanpa berkumur, lain halnya menahan diri (baca: puasa) pada siang yang tersisa. *Wallahu a'lam.*

3. Apabila yang bersangkutan berniat saat membasuh telapak tangan, berkumur atau pada saat menghirup air ke hidung lalu niatnya hilang sebelum membasuh wajah sama sekali, dalam hal ini ada tiga pendapat masyhur yang dikemukakan oleh kalangan Khurasan. Al Mawardi dan lainnya menyebutnya dari kalangan Irak:

   a. Mencukupi dan wudhunya sah. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hafsh bin Wakil.

   b. Tidak mencukupi. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Abbas bin Suraij.

   c. Apabila niat hilang saat membasuh telapan tangan, wudhu tidak sah dan bila niat hilang ketika berkumur atau menghirup air wudhunya sah. Dalilnya adalah seperti yang dikemukakan oleh penulis.

Jumhur ulama sepakat, bahwa berdasarkan pendapat yang kuat wudhunya tidak sah. Sekelompok kalangan penulis berbagai ringkasan kitab memastikan pendapat ini. Sementara itu Al Faurani memilih tidak sependapat

dengan mereka dan menyatakan wudhunya sah.

Apabila yang bersangkutan berniat saat membaca *basmalah* atau saat beristinja kemudian niatnya hilang sebelum membasuh telapak tangan, jumhur memastikan wudhunya tidak sah. Al Faurani, penulis *Al Uddah* dan *Al Bayan* menuturkan pendapat lain, bahwa wudhunya sah.

Perbedaan pendapat yang kami sebutkan berkenaan dengan berkumur dan menghirup air tersebut berlaku bila wajah belum terbasuh sama sekali misalnya berkumur dari air ceret dan sejenisnya. Tapi bila sebagian wajah sudah terbasuh misalnya sebagian bibir atau lainnya seperti yang terjadi pada umumnya, dalam hal ini ada dua pendapat. Mayoritas ahli fikih Irak menyatakan wudhunya sah. Di antara yang menegaskan seperti ini adalah Syaikh Abu Hamid dan ketiga sahabatnya: Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq*, Al Mawardi dalam *Al Majmu'* dan Al Muhamili dalam *At-Tajrid*, Bandaniji, Ibnu Ash-Shabbagh dan lainnya. Penulis *At-Tatimmah* dan *Al Uddah* serta yang lain menuturkan dua pendapat lain: (a) seperti di atas, dan (b) seperti halnya yang bersangkutan belum membasuh wajah sama sekali, berarti perbedaan pendapatnya sama seperti sebelumnya.

Penulis *Al Bayan* menuturkan bahwa membasuh bagian tersebut dengan niat membasuh wajah sudah mencukupi secara pasti. Apabila tidak seperti itu, ada dua pendapat seperti yang dikemukakan oleh penulis *At-Tatimmah* dan *Al Bayan*. Sementara itu Al Baghawi menuturkan pendapat yang berbeda, yang benar wudhunya tidak sah meski sebagian wajah terbasuh karena yang bersangkutan tidak bermaksud membasuh wajah mengingat membasuh sebagian wajah saja tidak mencukupi, tapi harus dibasuh lagi secara keseluruhan. Pendapat ini kuat namun penulis *At-Tatimmah* tidak sependapat, seraya menyatakan bahwa bagian wajah yang terbasuh itu sudah mencukupi dan tidak perlu diulang lagi bila kita betulkan niatnya meski berniat melakukan amalan sunah.

Pendapat ini sejalur dengan pandangan orang yang menyatakan amalan wajib terlaksana meski dengan niat melakukan amalan sunah. Kaidah ini diperdebatkan dan ada penjelasannya yang akan kami sebutkan dalam bab sujud sahwi mengingat penulis dan para sahabat menyebut hal itu. Al Ghazali

dalam *Al-Basith* menyinggung hal serupa yang tertera dalam *At-Tatimmah*. *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Ungkapan penulis "Karena itu adalah praktek urutan dalam wudhu yang tidak didahului oleh amalan wajib." Kata-kata "praktek" tidak mencakup bacaan *basmalah*, "Berurutan dalam wudhu" tidak mencakup istinja, dan "Yang tidak didahului oleh amalan wajib" tidak mencakup membasuh kedua siku. *Wallahu a'lam*.

Kedua: Waktu berniat membasuh saat mengguyurkan air ke salah satu bagian badan pertama tidaklah bermasalah bila setelah itu niatnya hilang, namun dianjurkan agar niatnya terus disertakan hingga usai wudhu. Apabila sebagian anggota badan dibasuh tanpa niat kemudian setelah itu baru berniat, bagian yang dibasuh setelah adanya niat sah dan yang bersangkutan wajib mengulangi bagian yang dibasuh sebelumnya yang tidak disertai niat. *Wallahu a'lam*.

5. Asy-Syirazi berkata, "Sifat niatnya adalah berniat menghilangkan hadats atau bersuci dari hadats. Mana saja di antara kedua niat ini sudah mencukupi karena yang bersangkutan berniat yang dimaksudkan; menghilangkan hadats."

Penjelasan:

Orang yang berwudhu terbagi menjadi tiga macam, yaitu: orang yang mengusap *khuff*,[173] orang yang terus menerus berhadats seperti wanita *mustahadhah*, dan lainnya. Bagian ini disebut sebagai kalangan makmur (*shahib rafahiyah*). Kelompok seperti ini cukup berniat menghilangkan hadats saja, hal ini tidak diperdebatkan. Orang yang mengusap sepatu, pendapat yang benar yang dinyatakan oleh para sahabat adalah cukup berniat menghilangkan hadats seperti yang lainnya.

---

[173] *Khuff* adalah alas kaki yang menutupi bagian kaki dari telapak hingga mata kaki.

Ar-Rafi'i menuturkan pendapat lain yang menyatakan tidak mencukupi, tapi yang bersangkutan harus berniat shalat. Pendapat ini di samping amat lemah perlu dikategorikan di atas sisi kelemahannya, yaitu mengusap *khuff* tidak bisa menghilangkan hadats bagi seorang lelaki. Kami akan jelaskan dalam babnya.

Sementara wanita *mustahadhah*, orang yang terus-menerus mengeluarkan urin tiada henti (beser), orang yang sering mengeluarkan air madzi dan lainnya yang selalu berhadats, berkenaan dengan mereka ini ada tiga pendapat:

a. Pendapat yang benar dan yang dipastikan oleh jumhur adalah mereka tidak cukup hanya berniat menghilangkan hadats saja tapi mereka cukup berniat menganggap boleh shalat karena hadats mereka tidak bisa dihilangkan lantaran terus menerus terjadi. Atas hal itu Mutawalli dan lainnya menyatakan, orang seperti mereka ini dianjurkan untuk menyatukan antara niat menganggap boleh shalat dan niat menghilangkan hadats.

b. Mereka cukup berniat menghilangkan hadats atau berniat menganggap boleh shalat. Pendapat ini dituturkan oleh Mawardi dan Ar-Rafi'i, karena niat menghilangkan hadats mencakup anggapan membolehkan shalat.

c. Mereka harus menyatukan kedua niat tersebut. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Bakar Al Farisi, Abu Abdullah Al Hadhrami dan Abu Bakar Qaffal Al Marwazi agar niatnya untuk menghilangkan hadats yang sudah ada sebelumnya dan niat menganggap boleh shalat bersamaan dengan hadats yang selalu menyertai dan selalu ada terus menerus. Para sahabat menilai pendapat ini lemah sekali dan pernyataan mereka ini benar.

Imam Al Haramain menyatakan, pendapat ini jelas-jelas salah karena niat menganggap bolehnya shalat sudah cukup. Lalu bagaimana hadits hilang padahal terus-menerus terjadi dan bila tidak bisa hilang bagaimana niatnya wajib? Al Mutawalli menukil kesepakatan ulama yang tidak mewajibkan menyatukan di antara kedua niat. Al Muwatalli dan lainnya menuturkan, karena berniat menganggap boleh shalat sudah cukup bagi kalangan *thaharah rafahiyah* (bersucinya kalangan yang berhadats secara terus menerus), berarti

wanita yang *mustahadhah* lebih utama.

Masalah:

Pertama: Al Mawardi memberi penjelasan tentang bersucinya kalangan yang berhadats secara permanen (*thaharah rafahiyah*), bila yang bersangkutan berhadats kecil, cukup berniat menghilangkan hadats bila berhadats besar seperti junub atau haid juga cukup berniat menghilangkan hadats secara mutlak karena thaharahnya beralih ke hadats. Apabila berniat menghilangkan hadats besar tentu lebih kuat dan lebih baik. Demikianlah yang dipastikan oleh Imam Al Haramain dan beberapa kalangan ulama pada bab mandi junub, orang yang junub cukup berniat menghilangkan hadats secara mutlak. Apabila kita nyatakan berdasarkan madzhab kita, hadats kecil termasuk dalam hadats besar, kedua hadats tersebut hilang bila diniatkan menghilangkan hadats secara mutlak, bila tidak seperti itu berarti tidak cukup untuk salah satu dari keduanya karena tidak ada perbedaan untuk salah satunya.

Kedua: Apabila orang yang berhadats berniat membasuh keempat bagian wudhu untuk menghilangkan janabat secara salah mengira bahwa ia junub, wudhunya sah. Apabila kita nyatakan berdasarkan madzhab, membasuh kepala sudah mencukupi untuk tidak lagi mengusapnya. Apabila tidak seperti itu, membasuh wajah dan kedua tangan berlaku bagi yang bersangkutan tanpa harus mengusap kepala dan membasuh kaki karena faktor urutan. Apabila orang junub salah mengira bahwa ia tengah berhadats lalu mandi dengan niat menghilangkan hadats, disebutkan oleh penulis pada akhir bab mandi. Mandi tersebut sudah mencukupinya untuk tidak lagi membasuh bagian-bagian wudhu. Pandangan serupa juga dikemukakan oleh beberapa kalangan sahabat kami.

Para ahli fikih Khurasan menyatakan dalam hal ini ada dua pendapat berdasarkan asumsi apakah hadats mencakup seluruh badan seperti halnya janabat? Ataukah mencakup keempat bagian wudhu saja? Ada dua pendapat dalam hal ini yang akan kami sebutkan berikutnya. Apabila kita menyatakan mandinya sah karena yang bersangkutan berniat bersuci secara umum seperti

yang wajib ia lakukan. Apabila kita katakan hanya berlaku untuk keempat bagian wudhu saja, bila kita katakan yang bersangkutan cukup membasuh kepala dan tidak perlu mengusapnya, bila tidak seperti itu berarti ketiga bagian wudhu lainnya juga berlaku. Itu berlaku bila yang bersangkutan salah mengira. Apabila yang bersangkutan sengaja dan berniat menghilangkan hadats kecil, maka dinya tidak sah menurut madzhab yang benar dan masyhur. Ar-Rafi'i menyebutkan pendapat lain dalam hal ini. *Wallahu a'lam*.

Ketiga: Pernyataan mereka, "Berniat menghilangkan hadats," maksudnya adalah, menghilangkan hukum hadats.

6. Asy-Syirazi berkata, "Apabila yang bersangkutan berniat bersuci saja, maka itu tidaklah cukup karena bersuci itu adakalanya untuk menghilangkan hadats dan ada kalanya untuk menghilangkan najis. Oleh karena itu, tidak sah diniatkan secara mutlak."

Penjelasan:

Inilah yang ditegaskan oleh penulis dan inilah pendapat masyhur yang dipastikan oleh jumhur. Asy-Syafi'i menyatakan dalam kitab karya Al Buwaithi bahwa niat tersebut sudah mencukupi. Para sahabat kami menyatakan, mungkin yang dimaksud dengan teks pernyataan Asy-Syafi'i tersebut adalah bersuci untuk menghilangkan hadats, karena itu niat secara mutlak tidaklah mencukupi. Penakwilan ini masyhur dalam kitab-kitab milik para sahabat kami. Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq*, penulis *Al Uddah* dan lainnya menukil penjelasan tersebut dari para sahabat-sahabat kami secara keseluruhan.

Qadhi menuturkan, Al Buwaithi memiliki kekeliruan dengan kata-katanya yang menyebut bersuci dari hadats dan dalam penjelasan ini terdapat pendapat lain yang menyebutkan bahwa niat untuk bersuci secara mutlak sudah mencukupi seperti yang tertera dalam teks secara nyata. Inilah yang dinyatakan secara pasti oleh penulis *Al Hawi*, Al Mawardi. Pendapat ini kuat karena niat bersuci pada seluruh anggota-anggota wudhu berdasarkan urutan yang dikhususkan bukanlah bersuci dari najis. Perbedaan pendapat ini hampir

sama seperti perbedaan pendapat tentang wajibnya niat melakukan amalan wajib saat shalat wajib. *Wallahu a'lam.*

7. Asy-Syirazi berkata, "Apabila yang bersangkutan berniat bersuci untuk shalat atau untuk suatu hal yang tidak dibolehkan tanpa bersuci seperti menyentuh mushaf dan sejenisnya, maka niat (yang disebutkan secara mutlak) sudah mencukupi. Karena, melakukan ibadah-ibadah tersebut tidak dibolehkan bersamaan dengan adanya hadats. Apabila yang bersangkutan berniat bersuci untuk itu, niatnya mencakup untuk menghilangkan hadats."

Penjelasan:

Yang disebutkan oleh penulis tadi dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dan disepakati oleh para sahabat. Selanjutnya bila yang bersangkutan berniat bersuci untuk sesuatu yang tidak boleh dilakukan tanpa bersuci, hadatsnya hilang dan amalan yang diniatkan serta amalan lain boleh dilakukan. Ar-Rafi'i menyebutkan pendapat lain, bila yang bersangkutan berniat bolehnya melakukan shalat, wudhunya tidak sah karena shalat dan amalan sejenis kadang boleh dilakukan bersamaan dengan adanya hadats seperti shalat dengan bertayamum. Sayangnya, pendapat ini janggal atau bahkan salah dan merupakan ilusi aneh. Yang benar seperti yang dipastikan oleh para sahabat di semua riwayat adalah wudhu orang yang bersangkutan sah.

Kata "*Mushaf*" dibaca dengan tiga dialek: (a) *mushaf,* (b) *mishaf,* dan (c) *mashaf.* Yang paling fasih adalah *mushaf* kemudian *mishaf.* Masalah ini sudah aku jelaskan dalam *Tahdzib Al Asma` Wa Al-Lughah. Wallahu a'lam.*

Masalah:

Apabila wanita yang mandi selepas berhenti haid berniat agar bisa dicampuri suami, dalam hal ini ada tiga pendapat:

a. Pendapat yang paling kuat menyatakan bahwa hukum mandinya sah dan boleh dicampuri oleh suaminya, boleh shalat dan lain sebagainya

karena yang bersangkutan berniat untuk melakukan sesuatu yang tidak boleh dilakukan kecuali harus bersuci terlebih dahulu.

b. Tidak sah dan tidak boleh dicampuri serta tidak boleh melakukan amalan ibadah lain karena yang bersangkutan berniat untuk sesuatu yang membatalkan bersuci.

c. Yang bersangkutan boleh dicampuri namun tidak boleh melakukan yang lain seperti mandinya wanita kafir dzimmi pasca haid yang menjadi istri dari seorang muslim.

Imam Al Haramain menyatakan, yang benar hukum mandinya sah karena yang bersangkutan berniat agar bisa dicampuri, bukan untuk aktivitas hubungan badan itu sendiri dan bolehnya berhubungan badan tidak mengharuskan mandi.

8. Asy-Syirazi berkata, "Apabila yang bersangkutan berniat bersuci untuk membaca Al Qur`an atau duduk di masjid hukumnya boleh karena hal-hal semacam ini dibolehkan meski tanpa bersuci, sehingga hal itu sama seperti halnya bila berwudhu untuk mengenakan baju. Pendapat kedua menyatakan niat tersebut sudah mencukupi karena yang bersangkutan dianjurkan untuk tidak melakukan hal-hal seperti itu dalam keadaan berhadats, bila yang bersangkutan berniat bersuci untuk melakukan hal-hal seperti itu, niatnya mencakup untuk menghilangkan hadats."

Penjelasan:

Kedua pendapat di atas masyhur dan dalilnya adalah seperti yang disebutkan oleh penulis, namun yang benar menurut mayoritas ahli fikih hukumnya tidak sah. Di antara yang membenarkan pendapat itu adalah Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi, Al Mahamili, Qadhi Abu Thayyib dalam kitabnya *Syarh Al Furu'*, Al Baghawi, Ar-Ruyani dalam kitabnya *Al Kafi*, Ar-Rafi'i dan lainnya. Itulah yang dipastikan oleh Al Baghawi dalam *Syarh As-Sunnah* dan beberapa penulis *Al Mukhtashar*.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Itu adalah pendapat sebagian besar sahabat-sahabat kami."

Sekelompok ahli fikih menyatakannya sah, di antaranya Ibnu Haddad, Al Faurani, Syaikh Abu Muhammad dalam *Al Furuq* dan putranya, Imam Al Haramain dalam kitabnya *Mukhtashar An-Nihayah*. Para sahabat sepakat bila seseorang berwudhu untuk melakukan sesuatu yang dibolehkan bila bersuci, wudhu tersebut juga menghilangkan hadats.

Para sahabat kami mengatakan, membaca Al Qur'an, duduk di masjid, adzan, mengajar, menziarahi makam Nabi SAW, sa'i di antara Shafa dan Marwa, wuquf di Arafah, membaca hadits Rasulullah SAW, mempelajari ilmu syar'i dan lainnya, dalam hal ini terdapat dua pendapat seperti yang dikemukakan oleh Al Mawardi dan lainnya. Al Mawardi dan lainnya menyatakan, di antara hal yang tidak dianjurkan untuk berwudhu terlebih dahulu adalah masuk pasar, mengunjungi pemimpin, mengenakan baju, puasa, melakukan jual beli, nikah, bepergian, menemui orang yang datang dan lainnya.

Qadhi Hasan menyatakan, seperti halnya juga menjenguk kedua orang tua. Al Baghawi menyatakan, seperti itu juga menjenguk orang sakit, mengunjungi teman, tidur, makan dan lainnya. Yang dikemukakan Al Baghawi tidak perlu bersuci saat tidur tidak benar, justru saat hendak tidur dianjurkan untuk bersuci. Di antara yang menegaskannya dikalangan sahabat-sahabat kami adalah Muhamili dalam kitabnya berjudul *Al-Lubab* dan dasar hukumnya adalah hadits-hadits *shahih*, di antaranya hadits Al Barra' bin Azib RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda kepadaku,

إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلاَةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الأَيْمَنِ، ثُمَّ قُلْ: اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلاَّ إِلَيْكَ، اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ، فَإِنْ مُتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ.

"Apabila engkau mendatangi tempat tidurmu, wudhulah seperti wudhumu untuk shalat lalu berbaringlah di atas lambung kanan kemudian ucapkan, 'Ya Allah, aku serahkan wajahku pada-Mu,

aku serahkan urusanku kepada-Mu, aku baringkan punggungku pada-Mu karena cinta dan takut pada-Mu, tidak ada tempat berlindung dan tempat keselamatan dari-Mu kecuali kepada-Mu, aku beriman terhadap kitab-Mu yang Kau turunkan dan Nabi-Mu yang Kau utus.' Bila kau meninggal pada malam itu, maka engkau berada di atas fitrah dan jadikanlah doa itu sebagai kata-kata terakhir yang kau ucapkan." (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Apabila yang bersangkutan berniat memperbarui wudhu atau orang yang junub niat mandi sunah, berkenaan dengan hilangnya hadats terdapat dua pendapat:

a. Dianjurkan untuk bersuci. Inilah pendapat yang ditegaskan oleh Al Mawardi.

b. Pendapat madzhab yang menegaskan bahwa hadatsnya dan janabahnya tidak terangkat. Karena bersuci itu tidak dianjurkan lantaran adanya hadats, maka tidak bisa ditetapkan bahwa hadats tersebut hilang. Lain halnya bersuci untuk membaca Al Qur'an dan semacamnya. Apabila orang junub berniat mandi untuk membaca hadits Rasulullah SAW atau mandi dengan niat untuk melintasi masjid, berkenaan dengan hilangnya junub orang tersebut ada dua pendapat seperti yang terdapat pada orang yang berhadats.

Al Mahamili dalam kitabnya *Al Majmu'* menuturkan, seperti itu juga bila orang yang berhadats berwudhu dengan niat untuk melintasi masjid, dalam hal ini ada dua pendapat.

9. Asy-Syirazi berkata, "Apabila dengan bersucinya itu yang bersangkutan berniat untuk menghilangkan hadats, mendinginkan badan dan bersih-bersih, maka hukum wudhunya sah berdasarkan teks yang disebutkan dalam kitab Al Buwaithi. Karena yang bersangkutan berniat menghilangkan hadats dan menyertakan sesuatu yang tidak menafikan hal itu. Di antara para sahabat kami ada yang berpendapat, wudhunya tidak sah karena yang bersangkutan menyertakan niat untuk mendekatkan diri dengan niat lainnya."

Penjelasan:

Penjelasan yang dinukil oleh penulis dari teks kitab Al Buwaithi ini adalah pendapat yang benar yang dibenarkan oleh para sahabat dan dipastikan oleh beberapa kalangan ahli fikih di antaranya penulis *At-Talkhish*, Qaffal, Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi, Al Faurani, Al Mahamili, Imam Al Haramain, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Baghawi dan lainnya. Pendapat lain diriwayatkan dari Ibnu Suraij dan mereka melemahkan pendapat ini, karena menyertakan niat bersuci dengan niat untuk tujuan lain. Mereka berkata, "Itu bukan penyertaan dan mengesampingkan keikhlasan, tapi itu adalah maksud untuk melakukan dua hal secara bersamaan, baik yang bersangkutan memaksudkannya maupun tidak, sehingga maksudnya tidak dikategorikan sebagai penyertaan dan mengesampingkan keikhlasan. Maksudnya adalah untuk ibadah sesuai tindakan yang dilakukan karena salah satu konsekuensinya adalah tercapainya pendinginan badan. Apabila yang bersangkutan mandi dengan niat untuk menghilangkan janabat dan mendinginkan badan, dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat seperti yang ada dalam masalah wudhu, pendapat yang benar adalah sah hukumnya seperti yang dikemukakan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya. *Wallahu a'lam*."

Masalah:

Pertama: Penulis *Asy-Syamil* menuturkan, bila seseorang melakukan shalat dengan niat shalat dan dengan ibadah ini yang bersangkutan tidak menggubris orang yang menagih utangnya, shalatnya sah karena tidak menggubris orang yang menagih utang tidak memerlukan niat. Ada banyak masalah-masalah lain yang sama seperti kasus ini seperti seseorang berthawaf dengan niat thawaf dan tidak menggubris orang yang menagih utang serta kasus-kasus lain yang akan kami jelaskan berikutnya.

Kedua: Para sahabat kami menyatakan, bila seseorang melakukan shalat dengan niat melakukan amalan wajib sekaligus tahiyatul masjid, shalatnya sah dan ia mendapatkan amalan wajib plus tahiyatul masjid. Karena tahiyatul masjid bisa dilakukan dengan shalat wajib sehingga tidak masalah bila

disebutkan secara jelas sesuai petunjuk kondisi yang ada. Para sahabat kami sepakat bahwa amalan shalat wajib dan tahiyatul masjid dapat dicapai sekaligus. Mereka menegaskan tidak ada perbedaan pendapat tentang tercapainya kedua maksud tersebut. Aku sendiri, setelah melakukan penelitian mendalam selama beberapa tahun tidak menemukan adanya perbedaan pendapat tentang hal itu.

Ar-Rafi'i dan Abu Amr bin Shalah menyatakan, hal itu harus diperdebatkan seperti halnya berniat untuk mendinginkan badan (disamping berniat untuk mandi wajib). Pernyataan mereka kemukakan ini tidak dinukil dari seorang pun. Pernyataan yang dinukil adalah seperti yang kami sebut di atas dan perbedaannya jelas sekali.

Alasan yang dijadikan sandaran oleh para sahabat kami menyatakan tidak sahnya niat menindingkan badan (disamping niat untuk mandi wajib) adalah adanya penyertaan antara amalan ibadah dan amalan lain dan hal ini tidak ada dalam kasus niat shalat tahiyatul masjid dengan niat shalat wajib. Karena shalat wajib dan shalat tahiyatul masjid sama-sama ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, dimana salah satunya bisa tercapai meski tanpa diniatkan. Oleh karena itu, niat yang disebutkan tidaklah berimbas pada amalan tersebut seperti halnya bila imam mengeraskan suaranya agar semua makmum mendengar, hukum shalatnya sah berdasarkan ijmak meski imam berniat untuk dua hal tapi keduanya sama-sama ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Aku kira ini sudah jelas dan tidak perlu diperjelas lagi.

Apabila seseorang mandi dan berniat untuk mandi janabat dan mandi shalat Jum'at, maka keduanya dapat tercapai sekaligus dan inilah pendapat yang benar dan dipastikan oleh penulis dalam bab shalat Jum'at disamping dipastikan juga oleh mayoritas ahli fikih. Sementara itu para ahli fikih Khurasan meriwayatkan pendapat lain yang menyatakan, kedua-duanya tidak bisa tercapai sekaligus.

Imam Al Haramain menyatakan, pendapat yang dituturkan oleh Abu Ali ini jauh dari kebenaran. Aku juga tidak melihat adanya orang lain selainnya yang berpendapat seperti itu. Al Mutawalli meriwayatkan pendapat tersebut

dari pendapat pilihan Abu Sahal Sha'luki. Berdasarkan pendapat ini, shalat wajib dan shalat tahiyatul masjid harus dibedakan. Dengan kata lain, tahiyatul masjid tidak tercapai secara implisit. sayangnya yang benar adalah sebaliknya menurut pendapat yang kuat.

Ar-Rafi'i berpendapat, bila seseorang berniat mandi Jum'at dan mandi junub tapi ia hanya membataskan pada mandi junub saja, apakah mandi Jum'at juga tercapai? Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur. Apabila kita katakan mandi Jum'at tidak tercapai dan hukum mandinya tidak sah seperti halnya bila yang bersangkutan berniat untuk shalat wajib dan shalat sunah sekaligus. Dan apabila kita katakan, mandi Jum'atnya tercapai —dan ini adalah pendapat yang lebih kuat—, dalam hal ini ada dua pendapat sama seperti kasus niat mendinginkan badan disamping niat mandi junub. Pendapat yang kuat menyatakan bahwa itu tercapai.

10. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang berhadats banyak dan berniat menghilangkan salah satunya saja, dalam hal ini terdapat tiga pendapat: (a) wudhunya sah karena hadats-hadats itu saling merasuk satu sama lain, bila salah satunya hilang berarti secara keseluruhan hilang, (b) tidak sah karena yang bersangkutan tidak berniat menghilangkan seluruh hadats, dan (c) bila yang bersangkutan berniat menghilangkan hadats pertama hukumnya sah, bila tidak berniat menghilangkan hadats berikutnya tidak sah karena yang wajib disucikan adalah hadats yang pertama, bukan setelahnya. Pendapat yang kuat adalah pendapat pertama."

Penjelasan:

Dalam masalah ini ada lima pendapat, tiga di antaranya disebutkan oleh penulis beserta dalil-dalilnya.

a. Menurut mayoritas sahabat-sahabat kami pendapat yang paling kuat adalah wudhunya sah, baik yang bersangkutan berniat menghilangkan hadats pertama atau yang lain, baik yang bersangkutan berniat menghilangkan hadats dan berniat menghilangkan lainnya atau pun tidak berniat menghilangkan lainnya.

b. Tidak sah secara mutlak.

c. Apabila yang bersangkutan berniat menghilangkan hadats pertama, wudhunya sah, bila tidak berniat demikian tidak sah.

d. Apabila berniat menghilangkan hadats terakhir, maka wudhunya sah dan bila tidak berniat seperti itu, maka itu tidak sah karena hadits-hadits sebelumnya termasuk dalam hadits terakhir. Pendapat ini dituturkan oleh penulis *Asy-Syamil* dan beberapa kalangan ahli fikih dari Khurasan.

5. Apabila yang bersangkutan berniat menghilangkan salah satu hadits hukum wudhunya sah dan bila menafikan yang lain, hukum wudhunya tidak sah. Pendapat ini dikemukakan oleh Al Mawardi, Al Baghawi, Al Ghazali dan lainnya. Apabila seorang wanita berkewajiban mandi junub dan mandi haid lalu berniat untuk salah satunya, hukum mandinya sah dan keduanya tercapai secara keseluruhan tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini.

Perbedaannya adalah niat untuk menghilangkan beberapa hadats tidak disyariatkan dan tidak lazim, lain halnya dengan niat untuk menghilangkan junub dan mandi haid. Dengan demikian, orang yang berniat menghilangkan satu dari sekian hadats melanggar syariat, melalaikan dan melakukan tindakan yang tidak sesuai, lain halnya dengan kasus wanita haid. *Wallahu a'lam.*

11. Asy-Syirazi berkata, "Apabila dengan mandi itu yang bersangkutan berniat melakukan satu kali shalat dan tidak shalat lain, dalam hal ini ada tiga pendapat: (a) tidak sah karena yang bersangkutan tidak berniat seperti yang diperintahkan, (b) sah karena niatnya untuk shalat mencakup niat menghilangkan hadats dan ia berniat untuk tidak shalat yang lain, dan (c) sah karena niatnya."

Penjelasan:

Pendapat-pendapat di atas masyhur dan dalil-dalinya seperti yang telah disebutkan oleh penulis. Pendapat yang paling kuat menurut para sahabat kami adalah wudhunya sah dan yang bersangkutan boleh mengerjakan seluruh shalat serta ibadah-ibadah lain yang tidak bisa dilakukan tanpa bersuci terlebih

dahulu. Di antara ahli fikih yang mengesahkannya adalah Qadhi Abu Thayyib, Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, Al Faurani, Asy-Syasyi, Al Baghawi, Ar-Ruyani, penulis *Al Bayan*, Ar-Rafi'i dan lainnya. Sedangkan yang berpendapat sah berdasarkan niat adalah Ibnu Suraij dan yang melarang secara mutlak adalah Abu Ali Ath-Thabari.

Para sahabat kami menilai pendapat Ibnu Suraij lemah. Para sahahat kami menyatakan, bila wanita *mustahadhah* dan orang-orang serupa yang terus-menerus berhadats tanpa henti berwudhu dan berniat untuk satu kali shalat wajib dan tidak untuk shalat wajib berikutnya, maka hukum wudhunya sah tanpa adanya perbedaan pendapat. Karena itulah tuntutan dari thaharahnya. Apabila yang bersangkutan berwudhu dan berniat shalat sunah dan tidak shalat lainnya, atau berniat shalat wajib dan tidak shalat lainnya seperti shalat sunah dan lainnya, berkenaan dengan sahnya wudhu yang dilakukan ada tiga pendapat. *Wallahu a'lam*.

Penulis *Al Bayan* menuturkan, penulis *Al Furu'* menuturkan, bila seseorang berwudhu lalu berniat untuk satu kali shalat tapi ia tidak melakukan shalat itu berarti niatnya berseberangan dan tidak bisa menghilangkan hadats.

12. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang berniat dengan benar lalu merubah niat pada sebagian anggota wudhu yakni dengan berniat membasuh kaki dengan maksud untuk mendinginkan atau untuk membersihkan sementara niat wudhunya tidak ada, maka hukum bagian wudhu yang dibasuh dengan niat untuk mendinginkan dan membersihkan tidak sah. Apabila niat wudhunya ada kemudian dibarengi niat untuk mendinginkan badan, perbedaan pendapatnya seperti yang telah aku sebut."

Penjelasan:

Apabila seseorang berniat dengan benar kemudian misalnya pada saat basuhan kaki dia berniat untuk mendinginkan kaki, dalam hal ini ada dua kondisi seperti yang disebutkan penulis:

a. Niat wudhu tidak ada saat membasuh kaki, tapi hanya berniat

mendinginkan kaki saja dan melupakan yang lain. Dalam hal ini ada dua pendapat. Pendapat yang kuat dan yang dipastikan oleh ahli fikih Irak, hukum membasuh kaki tidak sah. Pendapat kedua dikemukakan oleh ahli fikih Khurasan dan mereka menyatakan pendapat itu lemah, bahwa hukum membasuh kaki tetap sah karena hukum niat pertama masih ada. Apabila kita nyatakan sah, mayoritas ahli fikih menyatakan, apabila jedanya tidak lama sementara yang bersangkutan berniat menghilangkan hadats, setelah itu membasuh bagian wudhu dengan niat mendinginkannya meski lama, apakah yang bersangkutan memulai dari pertama atau cukup meneruskan wudhunya? Ada dua pendapat tentang bolehnya memisah bagian-bagian wudhu. Pendapat terkuat menyatakan boleh sehingga ia cukup meneruskan, bukan memulai dari awal. Ini adalah pendapat jumhur.

Qadhi Husain, Al Baghawi dan Ar-Rafi'i menyatakan, apabila jeda dalam wudhu tidak membatalkan wudhu, apakah meneruskan sudah cukup ataukah harus memulai lagi dari awal? Dalam hal ini ada dua pendapat mengacu pada kedua pendapat tentang bolehnya memisahkan niat untuk bagian-bagian wudhu yang akan kami sebutkan dalam penjelasan sub bab. Apabila kami katakan boleh, maka hukumnya memisah-misahkan niat untuk bagian-bagian wudhu —dan ini adalah pendapat terkuat— berarti boleh meneruskan, apabila tidak boleh harus memulai dari awal lagi.

Penulis *Al Hawi*, Al Mawardi, menyatakan secara tegas bahwa boleh meneruskan tanpa harus memulai dari awal bersamaan dengan pendapat kami, tidak boleh memisah-misahkan niat.

b. Niat wudhu ada bersamaan dengan niat untuk mendinginkan bagian wudhu yang dibasuh. Hal ini sama seperti apabila seseorang berniat wudhu dan mendinginkan anggota wudhu sejak pertama kali bersuci, dalam hal ini ada dua pendapat dan yang tertera dalam kitab Al Buwaithi: *Pertama,* dia menyatakan bahwa wudhunya sah. *Kedua,* tidak sah bagian wudhu yang dibasuh dengan niat untuk didinginkan, sehingga hukumnya seperti yang kami sebutkan pada kondisi pertama. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Apabila seseorang membasuh anggota wudhu kecuali kedua kakinya lalu ia jatuh ke sungai hingga kedua kakinya terbasuh, apabila ia ingat pada niatnya, maka hukum wudhunya sah dan apabila tidak ingat, menurut madzhab kami, terbasuhnya kedua kaki orang tersebut tidak cukup. Namun, ada pendapat lain yang menyatakan sudah mencukupi. Seperti itulah Al Baghawi dan Al Mutawalli memberi penjelasan. Sementara itu Qadhi Husain menuturkan, pendapat yang kuat adalah wudhunya sah apabila yang bersangkutan tidak berniat. Pendapat pilihan dalam kasus ini adalah seperti yang dikemukakan oleh Al Mutawalli dan Al Baghawi. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Ada beberapa masalah yang berkaitan dengan wudhu di sini, yaitu:

1. Apabila seseorang berhadats hanya berniat wudhu saja, berkenaan dengan hialngnya hadits ada dua pendapat: (a) hadatsnya hilang seperti yang dikemukakan oleh Al Mawardi dan Ar-Ruyani, dan (b) hadatsnya tidak hilang sehingga wudhu itu terkadang dilakukan bukan untuk menghilangkan hadats, tapi untuk memperbarui sehingga tidak menghilangkan hadats.

Ar-Ruyani berkata, "Apabila orang yang junub berniat mandi semata, mandinya tidak cukup karena bisa jadi mandi itu karena kebiasaan atau mandi sunnah."

Imam Al Haramain berkata, "Yang dipastikan oleh para imam madzhab kami, apabila seseorang berwudhu dan berniat menaikkan kewajiban wudhu, hukumnya sah dan hadatsnya hilang."

Al Mutawalli juga memastikan apabila seseorang berniat melakukan kewajiban wudhu atau orang junub dan wanita haid berniat mandi wajib, hal itu sudah muncukupi.

Apabila ada yang mengatakan, bagaimana wudhu sah dengan niat untuk shalat wajib sebelum datangnya waktu shalat?, maka dapat dijawab bahwa wudhu hukumnya wajib setelah adanya hadats, hanya saja waktunya luas sebelum orang berkeinginan shalat. Ini berdasarkan salah satu pendapat tentang

hal yang mewajibkan wudhu. Pendapat lain menyatakan bahwa itu sebagai kesiapan untuk shalat. Sedangkan pendapat ketiga menyatakan bahwa seperti kedua pendapat sebelumnya. Ada jawaban lain yang dikemukakan oleh Ar-Rafi'i, bahwa yang dimaksud amalan wajib di sini adalah membersihkan hadats yang disyaratkan dalam sahnya shalat. Syarat untuk sesuatu disebut sebagai kewajiban karena tanpa syarat tesebut sesuatu tersebut tidak sah. Apabila yang dimaksudkan adalah kewajiban dalam arti yang sebenarnya, tentu wudhunya anak kecil tidak sah dengan niat seperti ini padahal wudhunya sah.

2. Apabila seseorang memisah-misahkan niat untuk anggota-anggota wudhu lalu saat membasuh wajah berniat menghilangkan hadats yang ada di wajah, saat membasuh kedua tangan berniat menghilangkan hadats yang ada di tangan, seperti itu juga pada saat mengusap rambut dan membasuh kaki, dalam hal keabsahan wudhunya ada dua pendapat masyhur yang disebutkan dalam kitab-kitab ahli fikih Khurasan. Sementara kedua pendapat serupa dari ahli fikih Irak dituturkan oleh Al Mawardi, Ibnu Ash-Shabbagh dan lainnya. Pendapat yang terkuat menurut para sahabat kami hukumnya sah. Inilah yang dipastikan oleh Abu Hamid dan yang dinukil oleh Ar-Rafi'i dari kalangan pembesar sahabat-sahabat kami karena tidak boleh hukumnya memisah-misahkan amalan wudhu berdasarkan pendapat yang benar. Seperti itu juga niat, lain halnya dengan shalat dan ibadah lain di mana niatnya tidak boleh dipisah-pisahkan. Sementara itu Al Ghazali dan para sahabat tidak sependapat, Al Ghazali menyatakan, menurut pendapat yang kuat, hukumnya tidak sah.

Mayoritas kalangan sahabat kami menyebutkan penjelasan tentang pembedaan niat secara mutlak.

Ar-Rafi'i berkata, "Yang masyhur, perbedaan pendapat terletak pada pembedaan niatnya dan diriwayatkan dari beberapa sahabat, yang diperdebatkan adalah niat untuk menghilangkan hadats pada bagian wudhu yang dibasuh, bukan yang lain. Di antara para sahabat kami ada yang mendasarkan pembedaan niat wudhu pada pembedaan praktek-prakteknya. Apabila kita membolehkah memisah-misahkan praktek-praktek wudhu, seperti itu juga niat. Apabila tidak membolehkan hal itu, kita juga tidak boleh memisah-misahkan niat."

Di antara mereka juga ada yang memberi ulasan di akhir pernyataan Ar-Rafi'i ini seraya menyatakan, apabila kita tidak dibolehkan untuk memisah-misahkan amalan wudhu, berarti niat tentu lebih utama. Apabila tidak seperti itu, ada dua pendapat.

Perbedaannya, meski amalan-amalannya dipisah tapi wudhu tetap sebagai satu ibadah yang saling terkait satu sama lain. Karena itu, apabila yang bersangkutan ingin menyentuh mushaf dengan wajah yang telah dibasuh sebelum bagian-bagian lain hukumnya tidak boleh. Oleh karena itu, hendaklah disatukan dengan satu niat, lain halnya dengan amalan-amalan wudhu yang tidak bisa dilakukan kecuali secara terpisah-pisah. *Wallahu a'lam.*

3. Kelayakan niat adalah salah satu syarat sahnya bersuci. Oleh karena itu, wudhu yang dilakukan orang gila dan anak kecil yang belum aqil baligh tidak sah, sedangkan anak kecil yang sudah aqil baligh hukum wudhunya sah seperti yang akan kami jelaskan berikutnya dalam point keenam.

Apabila orang kafir asli bersuci lalu masuk Islam, dalam hal ini terdapat empat pendapat:

a. Pendapat yang kuat dan dikuatkan dengan dalil menyatakan tidak sah wudhu dan mandi orang tersebut karena tidak termasuk orang yang layak berniat.

b. Mandinya sah tapi tayamum dan wudhunya tidak sah. Pendapat ini dikemukakan oleh penulis dalam bab mandi dan juga dikemukakan oleh yang lain.

   Imam Al Haramain berkata, "Pendapat ini adalah pendapat Abu Bakar Al Farisi. Sayangnya, pendapat ini jelas-jelas salah dan tidak dijadikan rujukan oleh kalangan ahli fikih. Tidak betul apabila kekeliruan-kekeliruan orang termasuk dalam inti madzhab."

c. Mandi dan wudhunya sah tapi tayamumnya tidak sah. Pendapat ini dituturkan oleh penulis *Al Hawi*, Al Mawardi, dan lainnya.

d. Bersuci seperti mandi, wudhu dan tayamum yang dilakukan orang kafir hukumnya sah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Al Haramain dan lainnya. Pendapat ini sangat lemah sekali.

Berkenaan dengan bersucinya orang murtad, Ar-Rafi'i berkata, "Para sahabat memastikan, tidak sah mandinya orang murtad secara bersuci lainnya. Apabila wanita murtad berhenti haidnya lalu masuk Islam, ia tidak boleh dicampuri kecuali setelah mandi lagi. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Seperti itulah yang mereka katakan."

Kesepakatan yang diklaim oleh Ar-Rafi'i ini tidak disepakati, bahkan sekelompok ahli fikih menyebutkan perbedaan pendapat tentang bersucinya orang murtad. Penulis *Al Hawi*, Al Mawardi, memberi penjelasan tentang keabsahan mandinya orang murtad ada dua pendapat. Imam Al Haramain dalam bab mandi menuturkan, Al Mahamili menyebutkan dua pendapat dalam salah satu kitabnya. Pendapat pertama menyatakan bahwa thaharah yang dilakukan oleh orang kafir, baik mandi, wudhu atau tayamum adalah sah. Hanya saja pendapat ini benar-benar lemah. Redaksi Al Mahamili yang menyebutkan bahwa orang murtad termasuk orang kafir, inilah penjelasan madzhab kami.

Abu Hanifah berkata, "Apabila orang kafir wudhu, wudhunya sah dan boleh dipakai shalat apabila masuk Islam."

Malik, Ahmad, Daud dan mayoritas ahli fikih sepakat dengan kami atas keabsahan wudhunya orang kafir. *Wallahu a'lam.*

Sementara wanita ahli kitab yang menjadi istri orang muslim apabila haid atau nifasnya sudah berakhir, maka suaminya tidak boleh mencampuri hingga ia mandi terlebih bahulu. Setelah mandi baru boleh karena terpaksa. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Lantas apabila yang bersangkutan masuk Islam, perlukah mandi lagi? Ada dua pendapat dan pendapat yang paling kuat menyatakan yang bersangkutan wajib mandi seperti yang dikemukakan oleh mayoritas ahli fikih. Di antara yang mengesahkannya adalah Al Faurani, Al Mutawalli, penulis *Al Uddah*, Ar-Ruyani, Ar-Rafi'i dan lainnya. Sementara itu Imam Al Haramain menyatakan tidak wajib mandi. Ia berkata, "Karena Asy-Syafi'i menyatakan apabila orang kafir diharuskan menebus kafarat lalu masuk Islam, ia tidak perlu mengulang."

Mungkin perbedaannya adalah karena alokasi kafarat berkenaan orang sehingga mirip seperti utang, lain halnya dengan mandi.

Al Mutawalli berkata, "Suami tidak boleh mencampuri istri kecuali apabila si istri mandi dengan niat untuk berhubungan badan seperti halnya apabila orang kafir men-*zhihar* istrinya lalu ia ingin memerdekakan budak. Tindakan itu tidak sah dan tidak mencukupi kecuali apabila yang bersangkutan berniat memerdekakan budak sebagai kafarat. Apabila yang bersangkutan tidak berniat seperti itu, tidak boleh bersenang-senang dengan istrinya yang di-*zhihar*."

Sementara itu Ar-Ruyani menuturkan dua pendapat: (a) sama seperti di atas, dan (b) ia boleh berhubungan badan dengan catatan istrinya harus mandi terlebih dahulu tanpa niat karena keterpasksaan. Ar-Ruyani menyatakan pendapat inilah yang lebih mendekati qiyas. Apabila si wanita itu mandi lalu masuk Islam, bolehkah suaminya mencampurinya dengan mandi tersebut? Al Muwatalli berkata, "Ada dua pendapat tentang wajibnya mengulang mandi. Apabila kita mewajibkannya, si suami tidak boleh mencampuri istrinya hingga si istri mandi terlebih dahulu dan apabila kita tidak mewajibkannya, si suami boleh mencampurinya."

Ar-Ruyani mengemukakan dua pendapat: (a) sama seperti pendapat sebelumnya, dan (b) dipastikan tidak halal. Inilah pendapat yang kuat karena kondisi darurat sudah tidak ada. Andai istri muslimah enggan mandi pasca haid lalu suaminya mengguyurkan air ke badannya secara paksa, ia boleh mencampurinya. Pendapat ini ditentukan oleh Imam Al Haramain dan lainnya.

Imam Al Haramain berkata, "Apakah yang bersangkutan harus mengulangi mandi tersebut untuk hak Allah SWT? Ada dua pendapat dalam hal ini berkenaan dengan wanita kafir dzimmi. Kemungkinan yang bersangkutan dipastikan harus mandi karena tidak berniat padahal ia memiliki kelayakan untuk itu. Sementara itu Al Ghazali memastikan wajibnya mengulang mandi, tapi ia tidak menyatakan secara tegas keharusan suami berniat memandikannya. Secara zhahir, ada dua pendapat yang akan disebutkan berikutnya tentang mandi yang diberlakukan kepada wanita gila.

Apabila wanita gila sudah berhenti haidnya, suaminya tidak boleh menyetubuhinya hingga ia memandikannya, setelah itu baru boleh menyetubuhinya karena si istri yang gila tersebut terhalang untuk berniat. Saat

suami memandikannya, agar ia boleh dicampuri apakah si suami saat memandikannya disyaratkan berniat untuk mencampuri? Ada dua pendapat dalam hal ini seperti yang dikemukakan oleh Ar-Ruyani. Al Mutawalli dalam hal ini memastikan yang bersangkutan disyaratkan berniat, sedangkan Al Mawardi tidak mensyaratkannya. Lain halnya dengan memandikan jenazah yang disyaratkan untuk berniat memandikan jenazah menurut salah satu dari dua pendapat karena memandikan jenazah sebagai bentuk ibadah, sementara memandikan wanita gila karena hak suami. Apabila si istri sembuh, ia wajib mengulangi mandi berdasarkan pendapat yang kuat dan masyhur. Sementara itu Al Mutawalli menuturkan dua pendapat dalam hal ini seperti wanita kafir dzimmi apabila masuk Islam. Seperti itu juga ada dua pendapat berkenaan dengan bolehnya suami untuk mencampuri istrinya yang gila apabila sembuh. *Wallahu a'lam.*

4. Apabila seseorang yakin suci lalu ragu, apakah berhadats atau tidak, maka ia tidak wajib wudhu tapi dianjurkan. Apabila yang bersangkutan berwudhu sebagai tindakan berhati-hati lalu terbukti bahwa sebelumnya ia berhadats, apakah wudhu yang dilakukan sebagai tindakan berhati-hati itu sudah mencukupi? Ada dua pendapat masyhur milik ahli fikih Khurasan dalam hal ini.

    a. Pendapat yang kuat menyatakan tidak sah karena wudhunya dilakukan dengan niat yang ragu karena yang bersangkutan tidak memastikan berhadats. Ragu dalam niat menghalangi menghalangi keabsahan di luar kondisi darurat.

       Pernyataan kami "di luar kondisi darurat" tidak mencakup orang yang lupa salah satu dari shalat lima waktu, ia harus shalat lima waktu meski niatnya ragu, hanya saja keraguan dalam niatnya dimaafkan karena ia terpaksa melakukannya.

    b. Wudhunya sah dan mencukupi karena itulah bersuci yang diperintahkan saat ada hadats sehingga bersuci (wudhu) tersebut menghilangkannya. Pendapat yang terpilih adalah pendapat pertama dan itulah yang dipastikan oleh Al Baghawi dalam bab hal-hal yang membatalkan wudhu, seperti halnya apabila orang ragu apakah ia

sudah shalat Zhuhur atau belum lalu ia mengqadhanya atas dasar keraguan kemudian ternyata ia terbukti belum shalat Zhuhur. Shalat yang dilakukan atas dasar keraguan itu tidak mencukupi secara pasti. Al Mutawalli memastikannya, lain halnya apabila seseorang berhadats lalu ragu apakah sudah wudhu atau belum, setelah itu ia wudhu dalam keadaan ragu, kemudian terbukti memang ia berhadats, wudhunya sah tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Karena asalnya adalah tetap adanya hadats sementara bersuci terjadi karena hadats yang ada.

Dalam hal ini Al Baghawi berkata, "Apabila ia berwudhu dan berniat apabila berhadats, ia sudah suci dengan wudhunya dan apabila tidak berhadats berarti wudhu yang dilakukan sebagai pembaruan wudhu. Hukum wudhunya sah untuk kewajiban wudhu hingga apabila keraguannya hilang dan yakin berhadats ia tidak perlu lagi mengulang wudhu. Sebagian sahabat menyatakan dua pendapat ini berdasarkan dua pendapat tentang wudhu saat yang bersangkutan dianjurkan bersuci.

Apabila ada yang mengatakan, pendapat kalian yang terkuat menyatakan tidak cukup dan yang bersangkutan harus mengulangi lagi menghalangi terjadinya wudhu seperti yang dianjurkan dan mengindikasikan bahwa itu tidak dianjurkan karena hal itu tidak ada gunanya, bahkan yang bersangkutan berhadats lalu wudhu secara wajib dan tidak perlu berpendapat seperti itu.

Menanggapi hal ini, dapat dijawab bahwa Syaikh Abu Amr bin Shalah menanggapinya sebagai berikut: Kami tidak menyatakan hadats orang yang bersangkutan hilang dengan perkiraan terbuktinya ada hadats, tapi kami nyatakan hadits tidak hilang berdasarkan perkiraan terbuktinya kondisi dan wudhunya itu sebagai penghilang hadats apabila memang ada tapi tidak nampak bagi kami karena keterpaksaan. Apabila kondisi terbukti, keterpaksaan tersebut hilang lalu wudhu wajib diulangi lagi. Seperti itu juga apabila yang bersangkutan lupa salah satu shalat dari shalat lima waktu, ia harus shalat lima waktu dan cukup dengan satu niat, dimana niat serupa tidak mencukupi pada saat yang bersangkutan sudah ingat.

Menurutku (An-Nawawi): Apabila seseorang lupa salah satu shalat lima waktu lalu ia shalat lima waktu, setelah itu ia baru tahu shalat yang ia lupakan, aku tidak mengetahui pernyataan para sahabat kami berkenaan dengan hal itu. Kemungkinan dalam hal ini ada dua pendapat dan kemungkinan dipastikan yang bersangkutan tidak wajib mengulangi. Karena kami mewajibkannya dan yang bersangkutan telah melakukannya dengan niat wajib, setelah itu ia tidak diwajibkan lagi. Lain halnya masalah wudhu, karena wudhu itu dilakukan sebagai kesukarelaan sehingga tidak bisa menggugurkan kewajiban. Kemungkinan ini lebih kuat. *Wallahu a'lam.*

5. Apabila seseorang berwudhu tiga kali seperti wudhu yang disunahkan lalu ia tidak membasuh sebagian wajahnya saat basuhan pertama karena lalu, lalu bagian yang tidak terbasuh tersebut pada basuhan kedua dan ketiga terbasuh sementara saat itu ia memaksudkan sebagai basuhan sunah, apakah bagian wajah yang belum terbasuh pada basuhan pertama itu sudah tercukupi oleh basuhan sunah yang kedua dan ketiga itu, atau apakah ia wajib membasuh lagi? Dalam hal ini ada dua pendapat.

Seperti itu juga orang junub apabila tidak membasuh sebagian badannya saat basuhan pertama karena lupa lalu pada basuhan kedua terbasuh, dalam hal ini ada dua pendapat. Begitu juga apabila yang bersangkutan melupakan sebagian anggota wudhu lalu bagian tersebut terbasuh saat memperbarui wudhu karena yang bersangkutan melakukannya, maka berkenaan dengan hilangnya hadats pada bagian yang tidak terbasuh tersebut ada dua pendapat masyhur. Qadhi Abu Thayyib dalam kitabnya *Syarh Al Furu'* menuturkan, yang benar hadatsnya tidak hilang pada bagian yang belum terbasuh pada dua kasus tersebut. Sedangkan mayoritas ahli fikih Khurasan berpendapat, yang benar hadatsnya hilang oleh basuhan kedua.

Yang benar adalah, hadatsnya tidak hilang pada masalah pembaharuan wudhu karena ketiga basuhan tersebut adalah satu kali bersuci dan keharusan niat pertamanya adalah tercapai basuhan kedua setelah basuhan pertama dilakukan secara sempurna. Yang tidak terjadi pada kali pertama terjadi pada basuhan selanjutnya, kealpaan yang bersangkutan untuk membasuh pada kali kedua tidak menghalangi berlakunya hal itu pada basuhan pertama, seperti halnya apabila yang bersangkutan meninggalkan satu kali sujud pada rakaat

pertama dan pada rakaat kedua ia sujud, maka sujud kedua ini menyempurnakan sujud pertama meski yang bersangkutan menduga secara berlainan. Sementara pembaharuan wudhu itu merupakan thaharah tersendiri dengan niat yang tidak ditujukan untuk menghilangkan hadats sama sekali.

Itu semua berlaku apabila yang bersangkutan membasuh bagian tertentu dengan keyakinan dilakukan secara sunah pada basuhan kedua dan ketiga dalam wudhu atau mandi. Sedangkan apabila yang bersangkutan melupakan sebagian saat wudhu atau mandi kemudian ia lupa, apakah ia tengah wudhu atau mandi, lantas ia mengulangi wudhu dengan niat menghilangkan hadats dan mandi dengan niat menghilangkan junub lalu bagian yang terlupakan itu terbasuh, setelah itu ia ingat bagian yang belum terbasuh, dalam hal ini kewajiban sudah gugur, sedangkan hadats dan junubnya hilang tanpa adanya perbedaan pendapat. Karena, kewajiban masih ada pada bagian tersebut sementara yang bersangkutan telah berniat bersuci pada thaharah kedua.

Di antara yang menegaskan pendapat ini beberapa kalangan ahli fikih seperti Ibnu Haddad dalam *Al Furu'*, Qadhi Abu Thayyib dalam *Syarh Al Furu'*, Al Faurani, Al Baghawi, Al Mutawalli, Ar-Ruyani dan lainnya. Al Faurani menukil kesepakatan dalam hal ini. *Wallahu a'lam.*

6. Niat anak kecil yang sudah aqil (*mumayyiz*) sah dan sempurna. Apabila ia wudhu lalu ia baligh di atas thaharah itu, maka ia boleh shalat dengan wudhu itu. Seperti itu juga misalnya ia memasukkan kemaluannya di kemaluan wanita atau ada lelaki yang menyodominya lalu anak tersebut mandi dan setelah itu baligh, maka ia tidak harus mengulangi mandi. Selain itu, mandinya sudah sah dan mencukupi.

Apabila wanita kecil disetubuhi sama seperti anak lelaki kecil, keduanya tidak wajib mandi hingga baligh. Saat baligh, ia wajib mandi. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Al Mutawalli meriwayatkan dari Al Muzani, disebutkan dalam *Al Mantsur*, bahwa thaharahnya anak kecil masih kurang sehingga ia harus mengulangi lagi apabila sudah baligh. Namun pendapat ini janggal dan sangat lemah sekali. Pendapat yang kuat dan masyhur adalah seperti yang telah aku jelaskan tadi.

Penulis *Al Hawi*, Al Mawardi, menyatakan bahwa thaharah yang

dilakukan saat masih kecil tersebut sudah mencukupi dan boleh shalat dengan thaharah tersebut setelah baligh, tidak ada perbedaan pendapat dalam madzhab Asy-Syafi'i. Tapi apabila yang bersangkutan tayamum kemudian baligh, Al Mawardi memastikan anak kecil itu boleh shalat wajib dengan tayamum itu.

Selain itu, penulis *Al Uddah* dan Al Baghawi menyatakan, tayamumnya tidak batal menurut salah satu dari dua pendapat terkuat dan bisa digunakan untuk shalat wajib dan shalat sunah karena apabila si anak itu melakukan suatu shalat dengan tayamum itu kemudian ia baligh saat waktu shalat tersebut masih ada, shalat yang telah dilakukan sudah mencukupi. Al Baghawi menyebutkan hal itu dalam bab mandi.

Ar-Ruyani menuturkan dalam bab tayamum bahwa para sahabat kami dari kalangan ahli fikih Irak menyatakan, anak tersebut tidak boleh shalat wajib dengan tayamum itu. Qaffal menyatakan ada dua pendapat. *Wallahu a'lam.*

7. Apakah dalam niat wudhu dan seluruh ibadah disyaratkan harus disandarkan kepada Allah SWT? Ada dua pendapat dalam hal ini, keduanya dituturkan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali dan mereka yang sependapat. Pendapat yang terkuat menyatakan tidak disyaratkan karena ibadahnya seorang muslim hanya untuk Allah SWT semata. Sementara itu konsekuensi pernyataan mayoritas ahli fikih menyatakan tidak disyaratkan. *Wallahu a'lam.*

8. Apakah orang yang memandikan jenazah diwajibkan berniat dan apakah niat tersebut disyaratkan untuk sahnya memandikan jenazah? Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur, penulis dan mayoritas sahabat kami menyebutnya dalam kitab jenazah. Sekelompok ahli fikih juga menyebut kedua pendapat tersebut di sini. Pendapat manapun di antara keduanya yang lebih kuat juga diperdebatkan. *Insya Allah* akan kami jelaskan dalam pembahasan tentang jenazah.

9. Apabila pada salah satu bagian badan orang yang berwudhu atau mandi ada najisnya secara hukum lalu dibasuh sekali saja dengan niat menghilangkan hadats dan najis atau dengan niat menghilangkan hadats saja, maka dipastikan bahwa ia suci dari najis tanpa ada perbedaan

pendapat. Lalu apakah yang bersangkutan diharuskan bersuci dari hadats dan junub? Ada dua pendapat dalam hal ini, keduanya dituturkan oleh Al Mawardi, Asy-Syasyi, Ar-Ruyani dan lainnya.

a. Pendapat yang kuat menyatakan bahwa ia harus bersuci. Pendapat ini dipastikan oleh Abu Thayyib, Syaikh Nashr Al Maqdisi dalam kitabnya *Al Intikhab* dan Ibnu Ash-Shabbagh. Karena konsekuensi kedua thaharah tersebut sama sehingga cukup dibasuh sekali saja seperti halnya apabila ada wanita yang wajib mandi junub dan mandi haid.

b. Pendapat kedua menyatakan yang bersangkutan tidak perlu bersuci. Pendapat ini dipastikan oleh Qadhi Husain dan kedua sahabatnya: Al Mutawalli dan Baghdadi. pendapat ini juga disahkan oleh Asy-Syasyi dalam kitabnya *Al Mu'tamad* dan Ar-Rafi'i. selain itu, pendapat pilihannya adalah pendapat pertama.

Qadhi Abu Thayyib, Qadhi Husain, Al Baghawi dan Syaikh Nashr menyebutkan hal ini dalam bab ini, penulis *Asy-Syamil* menyebutnya dalam bab ijtihad tentang masalah bejana, Al Mutawalli menyebutnya dalam bab air, Al Mawardi, Asy-Syasyi dan Ar-Ruyani dalam bab mandi. Apabila di tangan seseorang terdapat adonan, tanah atau semacamnya lalu dibasuh dengan niat menghilangkan hadats, hal itu tidak mencukupi dan apabila ia mengguyurkan air di tempat lainnya tidaklah terhitung sebagai thaharah karena air tersebut sudah terpakai (*musta'mal*). Qadhi Husain menuturkan hal itu. *Wallahu a'lam*.

10. Apabila seseorang berniat menghilangkan hadats kencing, sementara hadatsnya bukan karena kencing tapi karena tidur misalnya, apabila ia salah dengan mengira hadatsnya karena kencing, maka hukum wudhunya sah, tanpa adanya perbedaan pendapat. Al Muzani mengisyaratkan adanya ijmak yang dinukil dalam hal itu karena pada bab tayamum dalam kitabnya *Al Mukhtashar*, ia menyebutkan, "Kami tidak mengetahui seorang pun yang menghalangi keabsahan wudhu orang yang salah menduga itu."

Imam Al Haramain menyebutkan hal ini pada bab niat bahwa Al Muzani

menukil adanya ijmak tentang hal itu. Imam Al Haramain berkata, "Ijmak itu menurut aku perlu sedikit diteliti."

Apabila yang bersangkutan sengaja dan tahu bahwa hadatsnya dikarenakan tidur lalu ia berniat menghilangkan hadats karena kencing atau lainnya, dalam hal ini ada dua pendapat:

a. Wudhunya sah dan penentuan penghilangan hadatsnya tidak berlaku.

b. Menurut pendapat terkuat, hukum wudhunya tidak sah karena ia bermain-main, berniat sesuatu tidak sebenarnya sementara yang seharusnya diniatkan tidak dilakukan padahal ia tahu. Lain halnya dengan orang yang salah mengira, karena ia mengira niatnya berlaku untuk hadatsnya yang membolehkannya untuk shalat sehingga ia seolah-olah berniat boleh shalat.

Kesalahan yang terjadi dalam niat. Aku akan menyebutkannya secara garis besar dan ringkas yang dikuatkan oleh dalil-dalilnya di masing-masing tempatnya. Maksudnya adalah menyatukannya dalam satu tempat dan inilah tempat yang paling laik untuk penjelasan itu.

Para sahabat kami berkata, "Apabila seseorang salah berniat saat wudhu dengan niat menghilangkan hadats karena tidur sementara hadatsnya bukan karena tidur tapi karena yang lain, maka hukum wudhunya sah berdasarkan kesepakatan. Apabila yang bersangkutan sengaja, maka hukum wudhunya tidak sah menurut pendapat terkuat seperti yang telah kami jelaskan tadi. Seperti itu juga hukum orang junub yang berniat menghilangkan junub karena berhubungan badan padahal junubnya karena mimpi basah atau sebaliknya dan wanita yang berniat menghilangkan junub padahal hadatsnya karena haid atau sebaliknya, hukumnya seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya.

Apabila orang yang bertayamum karena hadats kecil berniat untuk shalat padahal ia sedang junub, maka hukum tayamumnya sah apabila yang bersangkutan salah mengira. Imam Al Haramain menerima kemungkinan sebelumnya tidak terjadi dalam kasus ini.

Para sahabat kami mengatakan, apabila seseorang salah mengira saat

shalat dan puasa dengan berniat melakukan amalan lain yang seharusnya ia kerjakan, maka hukumnya tidak boleh kecuali apabila yang bersangkutan berniat mengqadha hari pertama bulan Ramadhan misalnya, sementara ia berkewajiban mengganti hari kedua, maka dalam hal boleh atau tidaknya, ada dua pendapat masyhur. Penulis menyebut kedua pendapat tersebut di akhir pembahasan tentang puasa, hanya saja ia menyebut keduanya berdasarkan kemungkinan.

Menurut para sahabat ada dua pendapat dalam hal ini. Apabila seseorang pada malam selasa berniat puasa keesokan harinya, sementara ia mengiranya hari Senin atau berniat puasa Ramadhan pada tahun di mana ia berada, sedangan ia mengiranya tahun keempat padahal saat itu adalah tahun ketiga, maka hukum puasanya sah tanpa adanya perbedaan pendapat, karena yang bersangkutan menentukan waktu. Lain halnya apabila ia berniat puasa Senin pada malam Selasa dan tidak berniat besok atau berniat puasa Ramadhan tahun ketiga pada tahun keempat, maka hukum puasanya tidak sah karena tidak adanya penentuan waktu.

Apabila seseorang berniat mengqadha shalat Zhuhur pada hari Senin sementara yang menjadi tanggungannya adalah Zhuhur pada hari Selasa, hukum qadhanya tidak sah. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Baghawi. Apabila yang bersangkutan menunaikan shalat Zhuhur pada waktunya dengan berkeyakinan hari itu hari Senin, padahal sebenarnya hari Selasa, maka shalat Zhuhurnya sah. Al Baghawi menegaskan hal itu.

Apabila seseorang keliru saat adzan dengan mengira adzan untuk shalat Zhuhur, padahal saat itu adzan untuk shalat Ashar, maka aku tidak mengetahui adanya riwayat pendapat mengenai hal itu dan seharusnya adzan itu sah karena maksud adzan adalah pemberitahuan oleh orang yang ahli mengumandangkan adzan dan maksud itu telah tercapai.

Apabila seseorang shalat dan salah dalam bilangan rakaat dengan berniat shalat Zhuhur tiga rakaat atau lima rakaat, para sahabat kami menyatakan shalat Zhuhurnya tidak sah. Apabila seseorang shalat dengan niat ditunaikan pada waktunya (bukan qadha) saat mendung dengan mengira waktunya masih ada atau tawanan puasa berdasarkan ijtihad dan berniat puasa ramadhan tapi

setelah ia tahu ternyata waktunya sudah lewat, maka hukum shalat dan puasa tersebut sudah mencukupi. Asy-Syafi'i dan para sahabat menyatakan hal tersebut.

Apabila imam menentukan orang yang shalat di belakangnya, misalnya menentukan bahwa yang shalat di belakangnya Zaid tapi ternyata yang ada di belakangnya Amr, maka hukum shalat imam dan makmum tersebut sah. Apabila makmum berniat shalat dibelakang Zaid tapi sebenarnya yang mengimaminya Amr, berniat shalat jenazah Zaid tapi sebenarnya jenazah Amr atau berniat menshalati jenazah perempuan tapi ternyata jenazah lelaki atau sebaliknya, maka hukum shalatnya tidak sah.

Apabila yang bersangkutan berkata, "Di belakang Zaid ini atau untuk jenazah Zaid" tapi sebenarnya Amr, maka berkenaan dengan keabsahan shalatnya ada dua pendapat. Hal serupa terjadi dalam transaksi jual beli. Apabila seseorang berkata, "Aku menjual kuda ini" padahal sebenarnya *baghal* atau sebaliknya, maka berkenaan dengan keabsahan jual beli tersebut ada dua pendapat. Pendapat terkuat mengenai hal ini hukumnya sah karena dominasi isyarat. Sementara dalam kasus jual beli tersebut tidak sah karena dominasi kata-kata sebagai tujuan hal yang berkenaan dengan uang.

Hal serupa juga berlaku dalam masalah pernikahan. Apabila seseorang berkata, "Aku menikahkanmu dengan wanita Arab ini" padahal ia adalah wanita non-Arab atau sebaliknya, atau "Aku menikahkanmu dengan wanita tua ini" padahal ia adalah wanita muda atau sebaliknya, atau "Aku menikahkanmu dengan wanita berkulit putih ini" padahal ia adalah wanita berkulit hitam atau sebaliknya, serta perbedaan-perbedaan lain dari seluruh segi nasab, sifat keluhuran dan kerendahan, maka berkenaan dengan keabsahan pernikahan tersebut ada dua pendapat masyhur dan pendapat yang terkuat menyatakan sah.

Apabila seseorang berniat mengeluarkan beberapa dirham dengan niat untuk zakat hartanya yang tidak ada padahal harta tersebut lenyap, maka zakat tersebut tidak mencukupi untuk hartanya yang ada dan apabila yang bersangkutan berniat zakat secara mutlak, zakatnya sudah mencukupi untuk hartanya yang ada. Hal serupa juga berlaku dalam hal kafarat. Apabila

seseorang berniat menebus kafarat *zhihar* padahal sebenarnya ia berkewajiban menebus kafarat pembunuhan, kafarat tersebut tidak mencukupi dan apabila berniat menebus kafarat secara mutlak, tebusan kafarat tersebut mencukupi.

Contoh-contoh di atas bisa dianalogikan pada kasus-kasus serupa dan akan disebutkan bersama yang lainnya di tempatnya masing-masing. *Wallahu a'lam*.

11. Apabila seseorang berniat memastikan bersuci setelah usai melakukannya, menurut madzhab yang kuat dan masyhur, hukum bersucinya tidak batal, seperti halnya apabila yang bersangkutan berniat memastikan shalat setelah salam, hukum shalatnya tidak batal menurut ijmak. Di antara ahli fikih yang memastikannya adalah Ibnu Ash-Shabbagh, Jurjani dalam *At-Tahrir*, Ar-Ruyani dan lainnya. Ada juga pendapat lain yang dikemukakan dalam *Al Bayan* dari Shaidalani, bahwa bersucinya orang yang bersangkutan batal karena hukumnya masih. Buktinya, ia shalat dengan thaharah tersebut. Apabila yang bersangkutan berniat memastikan thaharah di sela-selanya, dalam hal ini ada dua pendapat masyhur seperti yang dituturkan oleh penulis *Asy-Syamil, Al-Bahr* dan lainnya.

Pendapat pertama menyatakan bahwa batal seperti halnya apabila ia memastikan berniat shalat disela-sela shalat. Pendapat yang terkuat menyatakan tidak batal thaharah yang dilakukan. Pendapat ini dipastikan oleh Faurani dan Jurjani. Seperti halnya apabila niatnya hilang saat berwudhu dan berniat untuk mendinginkan badan saat bersuci, niatnya terputus tapi wudhunya tidak batal. Lain halnya dengan shalat, apabila niatnya terputus, shalat batal secara keseluruhan. Berdasarkan pendapat ini, apabila yang bersangkutan menginginkan bersuci secara sempurna ia wajib memperbarui niat, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Pendapat ini ditegaskan oleh Faurani, Ar-Ruyani, penulis *Al Bayan* dan lainnya.

Apabila jedanya tidak terlalu lama, ia boleh meneruskan (tanpa memulai dari awal) dan dalam hal ini ada pendapat sebelumnya tentang pemisahan niat. Apabila jedanya lama, mengacu pada kedua pendapat tentang memisah-misahkan wudhu.

Adapun jika seseorang memastikan niat haji dan saat melakukannya ia berniat keluar meninggalkannya, hajinya tidaklah terputus dan ia tidak keluar dari haji. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat.

Apabila seseorang berniat keluar saat shalat, shalatnya batal secara pasti. Jika seseorang berniat keluar saat puasa dan i'tikaf, berkenaan dengan batalnya puasa dan i'tikaf yang bersangkutan ada dua pendapat. Hal ini akan kami jelaskan di tempatnya masing-masing. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Beberapa penjelasan ganjil yang disebutkan Ar-Ruyani dalam *Al Bahr*.[174]

Ar-Ruyani menyebutkan bahwa apabila seseorang berniat melakukan suatu shalat dengan wudhunya di mana ia tidak bisa menyusulnya dengan wudhu itu, misalnya bewudhu dan berniat untuk shalat Id saat berada di bulan Rajab, menurut ayahku, qiyas madzhab kami menyatakan bahwa wudhunya sah dan boleh dipakai untuk shalat secara keseluruhan. Karena, ia berniat melakukan sesuatu yang tidak boleh dilakukan tanpa wudhu. Menurut kakekku, apabila anak wanita sembilan tahun junub lalu mandi dengan niat menghilangkan hadats haid, maka hukum mandinya sah menurut salah satu dari kedua pendapat terkuat.

Pendapat yang dituturkan Ar-Ruyani ini dipahami bahwa apabila wanita kecil tersebut berniat secara salah, dan apabila berniat secara sengaja, menurut pendapat yang kuat, hukum mandinya tidak sah apabila termasuk wanita yang sudah haid. Inilah yang lebih utama.

Ar-Ruyani di akhir bab Meneliti Bejana menuturkan, apabila seseorang menyuruh orang lain untuk menuangkan air untuknya saat wudhu dan mandi lalu orang yang disuruh itu mengguyurkan sebagian saja, sementara yang bersangkutan berniat, selanjutnya sisa bagian badan yang belum disiram dituangi air saat yang bersangkutan tidak mau diguyur karena airnya dingin atau karena

---

[174] Buku berjudul *Bahr Al Madzhab*, salah satu salinan manuskripnya terdapat di Dar Al Kitab dan surat resmi Arab menjadi salah satu referensi kami untuk menyempurnakan kitab ini.

faktor lain hanya saja yang bersangkutan tidak memerintahkan orang tersebut dan tidak melarang, maka thaharah yang dilakukan sah. Apabila yang bersangkutan berniat bersuci dan membasuh sebagian badan lalu orang lain menuangkan air padanya tanpa izinnya saat ia lengah dan tidak mengetahuinya sementara niat bersucinya sudah tidak ada, maka hukum thaharahnya tidak sah karena niat hanya mencakup yang ia lakukan saja, tidak mencakup tindakan orang lain.

Menurutku (An-Nawawi): Ini perlu diteliti lagi. Ar-Ruyani mengatakan, apabila yang bersangkutan memerintahkan orang lain agar mengguyurkan air padanya di setiap wudhu lalu ia lupa tidak memerintahkan orang tersebut lalu orang itu menuangkan air padanya setelah yang bersangkutan membasuh sebagian anggota badannya sendiri, maka hukum wudhunya sah dan tidak kealpaannya tidak membatalkan. Apabila yang bersangkutan tidur dalam keadaan duduk saat wudhu lalu terbangun dalam waktu singkat, maka berkenaan dengan memperbarui niatnya ada dua pendapat seperti halnya apabila yang bersangkutan memisahkan antara bagian-bagian wudhu dengan jeda waktu lama.

Apabila seseorang berwudhu lalu berniat membaca Al Qur`an apabila mencukupi, apabila tidak mencukupi, maka untuk shalat, menurut kami niat membaca Al Qur`an tersebut tidak sah tapi kemungkinan juga sah, seperti halnya apabila yang bersangkutan berniat mengeluarkan zakat hartanya yang tidak ada apabila masih ada, apabila tidak ada zakat tersebut untuk harta yang ada, maka zakat tersebut sudah mencukupi apabila memang hartanya masih ada.

Apabila seseorang berwudhu dan berniat shalat di tempat najis, wudhu tersebut selayaknya tidak sah. Apabila ia berniat dengan benar dan membasuh sebagian anggota wudhu lalu wudhunya batal di sela-selanya karena hadats atau lainnya, apakah yang bersangkutan mendapatkan pahala dari wudhu yang dilakukan? Kemungkinan ia mendapat pahala wudhu seperti halnya shalat apabila batal di sela-selanya. Kemungkinan juga dikatakan, apabila wudhunya batal tanpa kehendaknya, maka ia mendapatkan pahala wudhu dan apabila batal karena kehendaknya tidak mendapat pahala wudhu. Di antara para

sahabat kami ada yang berpendapat, ia sama sekali tidak mendapatkan pahala wudhu karena ia dikehendaki untuk yang lain. Lain halnya dengan shalat.

بَابُ صِفَةِ الْوُضُوْءِ

Bab: Tata Cara Berwudhu

1. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan untuk tidak meminta bantuan pada orang lain saat wudhu berdasarkan riwayat yang menyebutkan Nabi SAW bersabda, أَنَّا لاَ نَسْتَعِيْنُ عَلَى الْوُضُوْءِ بِأَحَدٍ ***'Sesungguhnya kami tidak minta bantuan pada seorang pun untuk wudhu'.*** **Tapi boleh hukumnya apabila meminta bantuan pada yang lain saat wudhu berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa Usamah, Al Mughirah dan Rabi' binti Mu'awwidz bin Afra' pernah menuangkan air untuk Nabi SAW lalu beliau berwudhu. Apabila menyuruh orang lain untuk mewudhukannya dan ia berniat, itu sudah mencukupi karena perbuatannya tidak patut dilakukan dalam thaharah. Kasus ini sama dengan orang yang berdiri di bawah saluran air lalu air mengalir kemudian ia berwudhu, maka hal itu sudah mencukupinya."**

Penjelasan:

Bagian ini mencakup beberapa penjelasan, yaitu:

1. Hadits Usamah RA diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dalam kitab *Shahih* mereka berdua yang menyebutkan, Usamah pernah menuangkan air wudhu untuk Nabi SAW saat haji wada' setelah beliau meninggalkan Arafah di suatu tempat antara Afarah dan Muzdalifah.

   Hadits Al Mughirah menyebutkan, ia pernah menuangkan air wudhu

untuk Nabi SAW pada suatu malam saat perang Tabuk. (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Hadits Rabi' binti Mu'awwidz diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan sanadnya, ia berkata, "Aku membawa air wudhu untuk Nabi SAW lalu beliau bersabda,

اسْكُبِي لِي وَضُوءًا فَسَكَبْتُ فَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ وَأَخَذَ مَاءً جَدِيْدًا وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلاَثًا ثَلاَثًا.

'*Tuangkan air wudhu untukku*'. Lalu aku menuangkan air, beliau membasuh muka dan kedua siku lalu beliau mengambil air baru lalu diusapkan ke rambut, setelah itu beliau membasuh kaki masing-masing tiga kali."[175]

Namun dalam sanad hadits ini terdapat perawi bernama Abdullah bin Muhammad bin Uqail. Para ahli hadits berbeda pendapat tentang berdalil dengan riwayat perawi ini, sementara itu mayoritas ahli hadits berdalil dengan riwayatnya.

At-Tirmidzi menyatakan bahwa status hadits-hadits darinya adalah *hasan*. Dengan demikian, hadits Abdullah bin Muhammad ini *hasan*.

Diriwayatkan dari Hudzaifah, dari Shafwan bin Assal RA, ia berkata, "Aku pernah menuangkan air wudhu untuk Nabi SAW saat ada di rumah dan saat berada dalam perjalanan."

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam kitab *At-Tarikh* dalam biografi Hudzaifah. Dalam kitab itu, Al Bukhari mengisyaratkan kelemahan hadits ini. Selain itu, Al Bukhari tidak menyebutkan Hudzaifah mendengar secara langsung.

Adapun hadits,

---

[175] Hadits ini menunjukkan bahwa berkumur dan menghirup air tidak wajib dalam wudhu karena secara tekstual menyebutkan Rasulullah SAW memulai wudhu dengan membasuh wajah dan inilah pendapat kami.

أَنَّا لاَ نَسْتَعِيْنُ عَلَى الْوُضُوْءِ بِأَحَدٍ

"*Sesungguhnya kami tidak minta bantuan pada seorang pun untuk wudhu,*" tidaklah benar dan tidak berdasar. Hadits-hadits *shahih* dan masyhur sudah mencukupi dan tidak perlu merujuk pada hadits tersebut, di antaranya: Rasulullah SAW pernah berwudhu tanpa meminta bantuan. *Wallahu a'lam.*

2. Usamah adalah Abu Muhammad. Ada yang menyatakan Abu Zaid, Abu Haritsah, Abu Zaid Usamah bin Yazid bin Haritsah bin Syarahil, pelayan Rasulullah SAW, putra pelayan beliau, kesayangan beliau dan putra kesayangan beliau. Ibunya bernama Ummu Aiman, namanya Barakah, pengasuh Rasulullah SAW. Ia wafat di Madinah. Ada yang berpendapat, ia wafat di Wadi Al Qura pada tahun 54 H. Pendapat lain menyatakan[176] pada tahun 40 H. Nabi Muhammad SAW meninggal dunia saat usia Usamah mencapai 20 tahun. Pendapat lain menyatakan, usianya 19 tahun dan ada juga yang menyatakan 18 tahun.

Al Mughirah adalah Abu Isa, ada yang menyatakan Abu Abdullah, Abu Muhammad Al Mughirah bin Syu'bah. Ia masuk Islam pada tahun terjadinya peristiwa perang Khandaq. Ia wafat saat menjabat gubernur Kufah karena terserang wabah penyakit pada tahun 50 H. Pendapat lain menyatakan, pada tahun 51 H. Al Mughirah atau Al Mughirah, keduanya disebutkan oleh Ibnu As-Sikkit dan lainnya, tapi yang lebih masyhur adalah Al Mughirah.

Ar-Rabi', Muawwidz dan Afra'. Rabi' binti Mu'awwidz bin Harits Al Anshariyah, salah seorang wanita yang turut serta dalam baiat di bawah pohon, Baiat Ridhwan.

3. Ungkapan penulis "Di bawah saluran air." Saluran air dalam bahasa Arab diungkapan dengan *mi`zab.* Bentuk jamaknya adalah *ma`azib* atau boleh juga *miizab* dengan huruf *ba`* berharakat sukun sebagai ganti *hamzah* seperti yang diketahui dari kata-kata serupa. Sementara itu Ibnu As-

---

[176] Para penulis sejarah sepakat kematian Usamah terjadi setelah terbunuhnya Utsman pada tahun 40 H atau di akhir masa khilafah Mu'awiyah pada tahun 58, 59 atau 54 H.
Ibnu Abdul Barr berkata, "Inilah pendapat yang benar, *insya Allah.*" Maksudnya tahun 54 H.

Sikkit memungkiri pembuangan *hamzah*, mungkin maksudnya mengingkari orang yang menyatakan asal *hamzah* tersebut *ya`*, sementara pengingkaran pengucapan *ya`* adalah jelas-jelas salah. Ini adalah kaidah lazim yang dikenal oleh pakar ilmu *sharf*.

Ibnu As-Sikkit berkata, "Tidak boleh disebut dengan ungkapan *mizrab*."

Sementara *mirzab* adalah salah satu versi dialek Arab yang dituturkan oleh Ibnu Faris dan lainnya. Al Jauhari menyatakan bahwa bahasa itu tidak fasih.

4. Apabila seseorang meminta bantuan pada yang lain untuk memberi air wudhu, maka hukumnya tidak apa-apa dan tidak dinyatakan hal itu berseberangan dengan yang lebih utama. Karena hal itu disebutkan dalam kitab *Shahih* dari Nabi SAW di beberapa tempat. Apabila yang bersangkutan meminta tolong orang lain untuk membasuh bagian anggota wudhu, maka hukum wudhunya sah tapi makruh kecuali karena adanya uzur. Apabila meminta bantuan para orang lain untuk menuangkan air —karena adanya uzur—, maka hukumnya tidak apa-apa. Apabila tidak ada uzur, maka dalam hal ini ada dua pendapat seperti yang dituturkan oleh Al Mutawalli dan lainnya: (a) makruh, dan (b) tidak makruh, tapi berseberangan dengan yang lebih utama. Inilah pendapat yang lebih kuat dan inilah yang dipastikan oleh Al Baghawi dan lainnya. Selain itu, ini adalah konsekuensi pernyataan penulis dan kebanyakan ahli fikih lain.

Para sahabat kami berkata, "Apabila seseorang meminta bantuan orang lain dianjurkan agar yang menuangkan air berdiri di sebelah kiri orang yang berwudhu."

Asy-Syafi'i menyatakan bahwa hal tersebut dianjurkan karena hal itu lebih memungkinkan, lebih membantu dan lebih baik menurut etika. Mereka berkata, "Apabila seseorang berwudhu dari wadah dan tidak dituangkan —dan apabila ia mencebok air tersebut—, maka dianjurkan agar meletakkannya di sebelah kanan. Apabila airnya dituangkan seperti ceret, maka hendaknya ditempatkan di sebelah kiri dan air dipakai di sebalah kanan.

Abu Faraj Sarkhasi dalam *Al Amali* tidak memasukkan tata cara tertentu. Ia menyatakan seusai membasuh wajah dan tangan kanan, wadah

dialihkan ke kanan kemudian air dituangkan di sebelah kiri hingga wudhu selesai. Karena sunah dalam membasuh tangan adalah dengan menuangkan air ke telapak tangan lalu dibasuhkan kemudian membasuh lengan bawah dan siku. Jumhur ahli fikih tidak menyebutkan pengalihan ini dan setelahnya.

Masalah:

Pertama: Telah kami sebutkan tadi bahwa wudhu seseorang dianggap sah apabila diwudhukan orang lain, baik orang yang berwudhu termasuk orang yang sah wudhunya maupun tidak seperti orang gila, wanita haid, orang kafir dan lain sebagianya. Karena yang menjadi standar adalah niat orang yang berwudhu, bukan pekerjaan orang yang mewudhukan, seperti halnya berwudhu dengan air dari talang. Dalam hal ini, kami tidak mengetahui perbedaan pendapat dari seorang ulama pun kecuali yang dituturkan oleh penulis *Asy-Syamil* dari Daud penganut faham Azh-Zhahiriyah, Daud menyatakan bahwa tidak sah wudhu orang yang diwudhukan orang lain. Hal itu dibantah oleh ijmak yang menyatakan, orang yang terjatuh di air atau berdiri di bawah talang air dan ia berniat wudhu, maka hukum wudhu dan mandinya sah.

Kedua: Al Ghazali menyebutkan dalam *Al Basith*, apabila seseorang di lemparkan ke air dengan dipaksa, Syaikh Abu Ali menyatakan bahwa para sahabat kami menyatakan, hukum wudhunya sah apabila yang bersangkutan berniat menghilangkan hadats. Hanya saja dalam hal ini perlu perincian lebih jelas. Yakni apabila yang bersangkutan berniat menghilangkan hadats dan ia ingin berdiri di tempat itu meski sesaat, maka hukum wudhunya sah. Karena itu adalah tindakan yang tujuannya bisa dibayangkan. Apabila yang bersangkutan dipaksa berdiri, maka hukum keterpaksaan berlaku dari segala sisinya, sedangkan hukum wudhunya tidak sah karena niatnya tidak terwujud. Bisa juga dikatakan bahwa satu pekerjaan bisa saja dimaksudkan dan bisa juga karena dipaksa menurut sisi lain. Dengan demikian niatnya tetap terkait. *Wallahu a'lam.*

2. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan membaca *basmalah* untuk wudhu berdasarkan riwayat Abu Hurairah, bahwa Nabi SAW bersabda, مَنْ تَوَضَّأَ وَذَكَرَ اسْمَ اللهِ تَعَالَى عَلَيْهِ كَانَ طَهُوْرًا لِجَمِيْعِ بَدَنِهِ **'*Barangsiapa berwudhu lalu menyebut nama Allah untuknya, itulah pembersih untuk seluruh badannya'*. Apabila seseorang lupa tidak membaca *basmalah* di permulaan dan yang bersangkutan ingat di akhirnya, maka ia harus menyebutnya agar wudhunya tidak terlepas dari nama Allah *Azza wa Jalla*. Apabila yang bersangkutan tidak membaca *basmalah* dengan disengaja, maka itu sudah mencukupinya berdasarkan riwayat Abu Hurairah RA, bahwa Nabi SAW bersabda,** مَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللهِ تَعَالَى عَلَيْهِ كَانَ طَهُوْرًا لِمَا مَرَّ عَلَيْهِ الْمَاءُ **'*Barangsiapa wudhu dan tidak menyebut nama Allah untuknya, itu menjadi pembersih untuk (bagian wudhu) yang dilalui air'*."**

Penjelasan:

Hadits yang disebutkan dari Abu Hurairah tersebut adalah satu hadits yang dipisah menjadi dua. Karena itu, pada bagian kedua disebutkan, وَمَنْ تَوَضَّأَ dengan menggunakan huruf *wau athaf* (huruf yang berfungsi sebagai kata sambung). Hadits ini *dha'if* menurut ahli hadits. Al Baihaqi menjelaskan sisi kelemahannya. Diriwayatkan dari Ahmad bin Hanbal seperti yang dinukil oleh At-Tirmidzi dan lainnya, ia berkata, "Aku mengetahui adanya hadits yang kuat tentang pembacaan *basmalah*."

Hadits yang ada dalam kitab ini diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni, Al Baihaqi dan lainnya. Abu Daud meriwayatkan dari hadits Abu Hurairah RA, dari Nabi SAW,

لاَ وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ.

"Tidak ada wudhu bagi yang tidak menyebut nama Allah untuknya."

Seperti itu juga yang diriwayatkan At-Tirmidzi dari riwayat Sa'id bin Zaid dan Ibnu Majah meriwayatkannya dari riwayat Sa'id bin Zaid dan Abu Sa'id Al Khudri.

At-Tirmidzi berkata, "Dalam hal ini ada hadits serupa dari Aisyah, Abu Hurairah, Abu Sa'id, Sahal bin Sa'ad dan Anas. Seluruh sanad hadits ini *dha'if.*"

Al Baihaqi menyebutkan hadits-hadits ini, setelah itu berkata, "Riwayat paling *shahih* berkenaan dengan pembacaan *basmalah* saat wudhu adalah hadits Anas RA,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضَعَ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ الَّذِي فِيهِ الْمَاءُ ثُمَّ قَالَ : تَوَضَّئُوا بِسْمِ اللهِ، فَرَأَيْتُ الْمَاءَ يَفُورُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ وَالْقَوْمُ يَتَوَضَّئُونَ حَتَّى فَرَغُوا مِنْ آخِرِهِمْ وَكَانُوا نَحْوًا مِنْ سَبْعِينَ رَجُلاً.

"Nabi Muhammad SAW meletakkan tangan beliau ke dalam bejana berisi air lalu bersabda, '*Wudhulah dengan (menyebut) nama Allah*'. Lalu aku melihat air memancar di antara jari-jari beliau sementara itu orang-orang berwudhu hingga orang yang paling terakhir padahal jumlah mereka sebanyak tujuhpuluh orang'."

Sanad hadits ini baik dan dijadikan dalil oleh Al Baihaqi dalam kitabnya *Ma'rifat As-Sunan Wa Al Atsar*, sementara itu ia melemahkan hadits-hadits lainnya.

Pernyataan Hakim Abu Abdullah dalam *Al Mustadrak Ala Ash-Shahihain* tentang hadits Abu Hurairah tadi, bahwa sanad hadits tersebut *shahih*, tidaklah benar karena sanadnya terbalik sehingga tidak jelas baginya. Demikianlah yang dikatakan oleh para ahli hadits. Dalam hal ini ada hadits yang mungkin dijadikan sebagai dalil,

كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لاَ يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ أَوْ بِذِكْرِ اللهِ.

"*Semua hal yang tidak dimulai dengan tahmid atau menyebut Allah.*"

Hadits ini telah dijelaskan sebelumnya di permulaan kitab. *Wallahu a'lam.*

Ungkapan penulis, "Membersihkan seluruh badan atau bagian yang

dilalui air," maksudnya adalah, membersihkan dosa-dosa kecil.

Penjelasan hukum; membaca *basmalah* dianjurkan dalam wudhu serta seluruh ibadah-ibadah lain berupa perbuatan bahkan pada saat berhubungan badan. Demikianlah yang dinyatakan secara tegas oleh Qadhi Abu Thayyib dan sahabatnya, Ibnu Ash-Shabbagh, Syaikh Nashr dan lainnya.

Syaikh Nashr berkata, "Seperti itu juga saat seseorang keluar meninggalkan rumah."

Al Bukhari menyebutkan bab tersendiri berkenaan dengan hal itu dalam kitab *Shahih*-nya. Al Bukhari menyebutkan, bab membaca *basmalah* dalam segala kondisi dan pada saat berhubungan badan. Al Bukhari berdalil pada hadits Ibnu Abbas RA, Nabi SAW bersabda,

لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَتَى أَهْلَهُ قَالَ: بِاسْمِ اللهِ اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا، فَقُضِيَ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ لَمْ يَضُرُّهُ الشَّيْطَانُ.

"*Andai saja salah seorang di antara kalian apabila mendatangi istrinya membaca, 'Dengan menyebut nama Allah, ya Allah jauhkanlah kami dari syetan dan jauhkanlah syetan dari rezeki yang Kau berikan pada kami'. Lalu (jika) keduanya ditakdirkan (mendapat) anak, maka syetan tidak akan dapat membahayakannya.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Perlu diketahui, bacaan *basmalah* secara sempurnanya adalah, *bismillaahirrahmaanirrahiim* (dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang). Apabila hanya dibaca, *bismillah* saja (dengan menyebut nama Allah), keutamaan *basmalah* sudah didapatkan. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat.

Inilah pendapat yang dinyatakan secara tegas oleh Al Mawardi dalam kitabnya *Al Hawi* dan *Al Iqna'*, Imam Al Haramain, Ibnu Ash-Shabbagh, Syaikh Nashr dalam kitabnya *Al Intikhab*, Al Ghazali dalam kitabnya *Al Wajiz*, Al Mutawalli, Ar-Ruyani, Ar-Rafi'i dan lainnya. *Wallahu a'lam.*

Ungkapan penulis, "Apabila lupa tidak membaca *basmalah* di permulaan dan yang bersangkutan ingat di akhirnya, maka ia harus menyebutnya

agar wudhunya tidak terlepas dari nama Allah *Azza wa Jalla.*" Seperti itu juga yang dinyatakan secara tertulis oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dengan menyebutkan satu bab sebagai berikut: Apabila seseorang lupa tidak menyebut *basmalah*, ia boleh menyebutnya kapan pun saat teringat sebelum menyelesaikan wudhu. Abu Hamid, Al Mawardi, Abu Ali Bandniji dan lainnya juga menukil pernyataan tersebut dalam pendapat lama.

"Apabila lupa membaca *basmalah*, maka ia harus menyebutnya," ini juga sesuai dengan pernyataan Asy-Syafi'i seperti yang telah dipaparkan sebelumnya. Seperti itu juga redaksi sebagian besar ahli fikih. Ungkapan tersebut membuat orang mengira apabila *basmalah* tidak disebut secara sengaja, tidak perlu disebut di sela-sela wudhu. Tidak seperti itu, tapi siapa pun yang tidak menyebut *basmalah* saat berwudhu secara sengaja, maka ia dianjurkan untuk membacanya di sela-sela wudhu, sama halnya seperti orang lupa. Demikianlah pendapat yang dinyatakan secara tegas ole Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, Al Jurjani dalam *At-Tahrir* dan lainnya.

Saat membaca *basmalah* di sela-sela wudhu dianjurkan untuk membaca, *"Bismillaahi alaa awwalihii wa aakhirihii"* seperti yang dianjurkan saat makan berdasarkan hadits *shahih* berkenaan dengan hal itu. *Wallahu a'lam.*

"Dan teringat di sela-selanya." Kata ganti dalam ungkapan ini kembali kepada thaharah.

Masalah:

Pertama: Pendapat kuat yang dipastikan oleh penulis dan mayoritas ahli fikih, bahwa membaca *basmalah* adalah salah satu sunah wudhu. Ahli fikih Khurasan menyebutkan dua pendapat tentang membaca *basmalah* saat membasuh kedua telapak tangan dan bersiwak: (a) semuanya termasuk sunah wudhu, dan (b) *basmalah* adalah sunah independen yang tidak terkait dengan wudhu dan bukan pula salah satu sunnah wudhu karena *basmalah* tidak untuk wudhu saja.

Imam Al Haramain berkata, "Menurutku, pendapat ini salah karena

membaca *basmalah* termasuk salah satu sunah wudhu dan tidaklah terhalang untuk melakukan sesuatu diberbagai amalan. Keberadaan sesuatu dari sesuatu tidaklah disyaratkan menjadi kekhususannya. Sujud adalah salah satu rukun shalat dan disyariatkan untuk dilakukan diluar shalat misalnya untuk tilawah dan syukur. Siapa pun yang tidak menyatakan seperti ini, ia salah."

Syaikh Abu Hamid berkata, "Membaca *basmalah* dan membasuh telapak tangan adalah cara, bukan sunah. Sunah wudhu hanyalah tugas-tugas wudhu yang berkaitan."

Al Mawardi berkata, "Secara tekstual, redaksi ini berseberangan tapi intinya sama."

Kedua: Syaikh Nashr Al Maqdisi di akhir tata cara wudhu dalam kitabnya *At-Tahdzib dan Al Intikhab* menyebutkan, "Di permulaan wudhu setelah membaca *basmalah* dianjurkan untuk membaca, أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ '*Asyhadu allaa ilaaha illallah wahdahuu laa syariika lahu wa asyhadu anna muhammadan abduhuu wa rasuuluhu* (aku bersaksi tidak ada tuhan yang berhak disembah melainkan Allah semata yang tidak memiliki sekutu dan Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya)'. Pernyataan ini ganjil, kami tidak mengetahui ahli fikih lain menyatakan seperti itu dan tidak ada dasar hukumnya meski hal itu tidak apa-apa."

Ketiga: Seperti yang kami sebutkan bahwa membaca *basmalah* hukumnya sunah, tidak wajib. Apabila seseorang tidak membacanya dengan sengaja, wudhunya tetap sah. Inilah pendapat kami dan inilah yang dikemukakan Malik, Abu Hanifah dan mayoritas ulama. Selain itu, inilah salah satu pendapat terkuat yang diriwayatkan dari Ahmad.

Riwayat lain menyebutkan hukumnya wajib. At-Tirmidzi dan para sahabat kami meriwayatkan dari Ishak bin Rahawaih, hukum membaca *basmalah* saat wudhu wajib, apabila seseorang sengaja tidak membacanya, maka hukum thaharahnya batal, tapi apabila tidak disebut karena lupa atau

berkeyakinan hukumnya tidak wajib, maka thaharahnya tidak batal.

Al Mahamili dan lainnya berkata, "Ahli zhahir berpendapat, membaca *basmalah* saat wudhu hukumnya wajib secara mutlak."

Diriwayatkan dari Abu Hanifah bahwa hukumnya dianjurkan. Diriwayatkan dari Malik bahwa hukum membaca *bismillah* saat wudhu adalah bid'ah, sementara riwayat lainnya menyebutkan hukumnya mubah, tidak ada keutamaan dalam melakukan atau meninggalkannya.

Landasan hukum bagi yang mewajibkan membaca *basmalah* saat wudhu adalah hadits,

لاَ وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ.

"Tidak ada wudhu bagi yang tidak menyebut nama Allah untuknya."

Karena wudhu adalah ibadah yang batal oleh hadats, maka dari itu membaca *basmalah* di permulaan wudhu adalah wajib sama halnya dengan shalat.

Para sahabat kami menjawab pernyataan mereka ini dengan firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ٤

"*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Juga, dengan sabda Rasulullah SAW,

تَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللهُ.

"*Wudhulah seperti yang diperintahkan Allah.*"

Serta dalil-dalil nash lain yang menjelaskan tentang wudhu yang tidak

menyebutkan kewajiban membaca *basmalah*. Mereka juga berdalil dengan hadits yang tertera dalam kitab tapi hadits tersebut *dha'if* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Disamping itu, wudhu adalah ibadah yang di akhirnya tidak wajib menyebut nama Allah SWT. Dengan demikian tidak diwajibkan pula di permulaannya seperti halnya thawaf. Terkecuali dalam kasus shalat dan sujud tilawah, apabila kita nyatakan berdasarkan pendapat yang kuat, salam disyaratkan dalam sujud tilawah.

Hadits tadi bisa ditanggapi dari beberapa sisi, yaitu: (a) Yang terbaik adalah bahwa hadits tersebut *dha'if* seperti yang telah disebutkan sebelumnya, (b) yang dimaksudkan adalah ada wudhu yang sempurna, dan (c) tanggapan Rabi'ah, guru Imam Malik, Qadhi Husain dan beberapa kalangan ahli fikih lain seperti yang dinukil oleh Al Khaththabi, bahwa maksud dzikir adalah niat.

Tanggapan atas qiyas yang mereka kemukakan ada dua sisi, yaitu:

a. Hal tersebut bertolak belakang dengan thawaf.

b. Kami balik dengan menyatakan, bahwa ibadah yang batal karena hadats, karena itu pembacaan *basmalah* tidak diwajibkan di permulaannya seperti halnya shalat. *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Kemudian membasuh kedua telapak tangan sebanyak tiga kali karena Utsman dan Ali RA menyebutkan tata cara wudhu Rasulullah SAW lalu keduanya membasuh tangan sebanyak tiga kali."

Penjelasan:

Hadits Utsman diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim, sedangkan hadits Ali juga *Shahih*, diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa'i dan lainnya dengan sanad *shahih*. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Abdullah bin Zaid. Diriwayatkan pula oleh Abu Daud dan lainnya dari riwayat sahabat-sahabat lain.

Para sahabat kami sepakat hukum membasuh kedua telapak tangan sunah di awal wudhu dan membasuh telapak tangan termasuk salah satu sunah wudhu. Dalam hal ini, ada pendapat lain yang dikemukakan oleh ahli fikih

Khurasan, bahwa membasuh telapak tangan adalah sunah independen, bukan termasuk sunah wudhu dan hal ini sudah dijelaskan sebelumnya.

Masalah:

Penulis menyebut nama Utsman dan Ali. Utsman adalah Abu Amr, ada yang berpendapat, dia adalah Abu Abdullah, ada juga yang menyebut, Abu Laila Utsman bin Affan bin Abu Al Ash bin Umayyah bin Abdusy-syams bin Abdu Manaf. Ia masuk Islam sejak awal dan berhijrah dua kali. Dijuluki dengan *Dzu An-Nurain* (pemilik dua cahaya) karena ia menikahi dua orang putri Rasulullah SAW. ia menikahi Ruqayyah dan setelah meninggal dunia Utsman menikahi Ummu Kultsum, ia juga meninggal dunia. Utsman terbunuh pada hari Jum'at tanggal 18 Dzulhijjah 35 H dalam usia 90 tahun. Pendapat lain menyatakan, dalam usia 88 tahun. Jenazahnya dishalati oleh Jubair bin Muth'im dan menjabat khilafah selama 12 tahun.

Sedangkan Ali adalah Abu Hasan, Ali bin Abu Thalib bin Abdul Muththallib. Nama Abu Thalib adalah Abdu Manaf. Ibu Ali bernama Fathimah binti Asad bin Hasyim bin Abdumanaf, ia adalah wanita dari suku Hasyim pertama yang melahirkan anak bersuku Hasyim. Fathimah binti Asad masuk Islam lalu berhijrah ke Madinah, meninggal dunia di masa hidup Rasulullah SAW. Rasulullah SAW menshalati jenazahnya dan menziarahi makamnya.

Ali terbunuh pada malam Jum'at, 13 Ramadhan 30 H dalam usia 63 tahun. Pendapat lain menyatakan, dalam usia 64 tahun dan ada juga yang menyatakan, 65 tahun. Ia memegang tampuk khilafah selama 5 tahun kurang.

4. Asy-Syirazi berkata, "Setelah itu yang bersangkutan memperhatikan —apabila bukan karena bangun tidur— ia berhak memilih, apabila mau boleh mencelupkan tangan lalu dibasuh, atau boleh juga menuangkan air ke tangannya lalu dibasuh. Apabila bangun tidur, ia dianjurkan untuk tidak mencelupkan tangan ke dalam air hingga dibasuh terlebih dahulu berdasarkan sabda Nabi SAW, إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاَثًا فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ

***'Apabila salah seorang dari kalian bangun tidur janganlah mencelupkan tangan ke bejana air hingga membasuhnya tiga kali karena ia tidak tahu di manakah tangannya bermalam'.* Apabila yang bersangkutan tidak menghiraukan dan mencelupkan tangannya ke dalam bejana air, maka airnya tidak rusak karena pada dasarnya air tersebut suci, keyakinan tidak hilang karena keraguan."**

Penjelasan:

Hadits ini adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dengan redaksinya kecuali sabda "Tiga kali." Riwayat dengan redaksi tersebut milik Muslim, bukan milik Al Bukhari. Sabda Rasulullah SAW,

فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ

"*Karena ia tidak tahu dimanakah tangannya bermalam,*" sebabnya adalah seperti yang dikemukakan Asy-Syafi'i dan lainnya, bahwa penduduk Hijaz hanya beristinja dengan batu sementara negeri mereka panas. Apabila salah seorang di antara mereka tidur pasti berkeringat sehingga orang yang tidur tidak dipastikan tangannya tidak menyentuh tempat-tempat najis, bisul, kuman dan lainnya. Akibatnya, tangannya menjadi najis.

Para sahabat kami menyatakan, apabila seseorang berwudhu di wadah dan sejenisnya yang biasanya tangan dicelupkan di tempat tersebut dan air yang ada tidak mencapai 2 *qullah*, ia harus memperhatikan; apabila ragu akan kenajisan tangannya, maka ia makruh mencelupkan tangan ke wadah tersebut hingga dibasuh sebanyak tiga kali terlebih dahulu berdasarkan hadits tadi, baik keraguan akan kenajisan tangan disebabkan karena bangun tidur atau karena faktor lain.

Demikianlah redaksi para sahabat kami, secara tegas mereka menyatakan bahwa hukumnya tergantung pada keraguan. Mereka menyatakan bahwa tidur disebut dalam hadits itu sebagai contoh. Nabi SAW mengingatkan maksudnya dengan menyebutkan sebabnya dalam sabda beliau,

فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ

"*Karena ia tidak tahu dimanakah tangannya bermalam.*" Batasan penjelasan yang disebutkan oleh Penulis yang hanya menyebut karena bangun tidur berseberangan dengan penjelasan para sahabat.

Apabila yang bersangkutan yakin tangannya suci, dalam hal ini ada dua pendapat:

1. Pendapat terkuat menyatakan yang bersangkutan berhak memilih antara membasuh tangan terlebih dahulu baru kemudian mencelupkan ke air atau mencelupkan terlebih dahulu setelah itu baru dicuci. Makruhnya mencelupkan tangan pada saat ragu karena dikhawatirkan najis. Sementara dalam kasus ini telah terbukti tangan orang yang bersangkutan tidak najis. Pendapat ini dipastikan oleh penulis, Syaikh Abu Hamid, Qadhi Abu Thayyib Bandniji, Al Mahamili dalam ketiga kitabnya, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli, Al Baghdadi, Al Jurjani dan penulis *Al Uddah* dan *Al Bayan* serta lainnya.
2. Dianjurkan untuk dibasuh terlebih dahulu karena sebab-sebab najis kadang tidak jelas bagi sebagian besar orang sehingga mereka mengira suci di bagian-bagian yang najis dan bisa jadi lupa kalau ada bagian badannya yang najis. Secara pasti, standar dalam hal ini adalah agar orang yang ragu tidak mengentengkan. Inilah pendapat pilihan bagi Al Mawardi, Imam Al Haramain. Sayangnya, pendapat keduanya ini salah dan yang benar adalah sebaliknya. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Ada dua hal yang perlu ditanggapi dari pernyataan penulis dalam bagian ini:

1. Anjuran membasuh tangan sebelum dicelupkan ke air hanya dikhususkan selepas bangun tidur. Yang benar, standarnya adalah kenajisan tangan seperti yang telah kami jelaskan tadi.
2. Ungkapan penulis, "Dianjurkan untuk tidak mencelupkan tangan terlebih dahulu sebelum dibasuh," tidaklah serta merta mencelupkan tangan pertama kali hukumnya makruh. Yang benar, makruh mencelupkan

tangan ke dalam air sebelum di basuh terlebih dahulu karena adanya larangan tegas dalam hadits *shahih* tadi. Seperti itulah penulis menyatakan dengan tegas, makruh mencelupkan tangan sebelum di basuh dalam kitab *At-Tanbih* dan ahli fikih lain.

Asy-Syafi'i menegaskannya dalam *Al Buwaithi* sebagaimana berikut: Apabila seseorang mencelupkan tangannya sebelum dibasuh atau setelah dibasuh sekali atau dua kali saja berarti ia berlaku tidak baik. Demikianlah redaksi yang ditulis oleh Asy-Syafi'i dan inilah penjelasan pertama dalam *Al Buwaithi*. redaksi ini secara tegas menyatakan bahwa makruh mencelupkan tangan ke dalam air sebelum dibasuh sebanyak tiga kali terlebih dahulu, dua kali basuhan tidak menafikan hukum makruh, hanya memperingan, dan dalilnya adalah hadits tersebut. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Telah kami sebutkan sebelumnya tentang makruhnya mencelupkan tangan sebelum dibasuh saat ragu akan kenajisan tangan, baik karena sehabis bangun tidur malam maupun tidur siang atau karena sebab lainnya. Hukum makruh yang dimaksudkan adalah makruh *tanzih* (hukum makruh yang lebih cenderung dekat kepada halal). Inilah pendapat kami dan inilah yang dikemukakan oleh mayoritas ulama.

Ada dua pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad, yaitu: (a) tidak ada bedanya antara tidur malam dan tidur siang, dan (b) makruh *tahrim* (hukum makruh yang cenderung dekat kepada haram) sehabis bangun tidur di malam hari dan makruh *tanzih* sehabis bangun tidur siang. Inilah yang dikemukakan oleh Daud. Mereka berdalil dengan sabda Rasulullah SAW,

فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.

"Karena ia tidak tahu dimanakah tangannya bermalam."

Perintah untuk membasuh tangan bersifat preventif (*ihthiyath*), sehingga hukumnya tidak wajib dan meninggalkannya tidak haram sama seperti hal lain yang semakna. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Apabila seseorang mencelupkan tangannya sementara ia ragu apakah najis atau tidak sebelum dibasuh, ia melakukan perbuatan makruh *tanzih*, air tidak najis namun tetap suci. Ia boleh bersuci dengan air tersebut. Inilah madzhab kami dan para ulama secara keseluruhan selain yang dinukil oleh para sahabat kami dari Hasan Al Bashri, ia berkata, "Airnya najis apabila yang bersangkutan bangun tidur malam."

Pendapat ini diriwayatkan dari Ishak bin Rahawaih, Muhammad bin Jarir dan Daud. Namun pendapat ini lemah sekali karena pada asalnya adalah air. Dengan demikian air tidak najis hanya karena keraguan. Kaidah-kaidah syariat penuh dengan masalah seperti ini dan tidak mungkin apabila dinyatakan bahwa pada dasarnya tangan itu najis sementara hadits diartikan sebagai anjuran. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Apabila seseorang ragu apakah tangannya najis atau tidak, makruh baginya untuk mencelupkannya ke benda-benda cair secara keseluruhan sebelum dibasuh terlebih dahulu, apabila tangannya dicelupkan ke air sebelum dibasuh, maka benda-benda cair tersebut tidak najis dan tidak haram untuk dikonsumsi.

Kelima: Para sahabat kami berkata, "Apabila air berada di wadah besar atau di batu besar sekira tidak bisa dituangkan ke tangan sementara yang bersangkutan tidak memiliki wadah kecil yang bisa dipakai untuk menciduk, maka caranya adalah mengambil air dengan mulut lalu dibasuhkan ke tangan atau mengambil dengan ujung bajunya yang bersih atau meminta bantuan pada orang lain."

Keenam: Perlu diketahui, semua yang kami sebut tadi hanya berkenaan dengan kamakruhan mendahulukan mencelupkan tangan sebelum membasuhnya, sedangkan membasuh tangan pada dasarnya sunah. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. para sahabat kami sepakat menyatakan, hal itu secara tegas. Teks pendapat Asy-Syafi'i dan dalil-dalilnya dari hadits *shahih* lagi *masyhur* sangat banyak. Di antara yang menukil kesepakatan

para sahabat kami ini adalah Imam Al Haramain dalam *An-Nihayah* selanjutnya dalam *Mukhtashar An-Nihayah*.

Aku sengaja menyebutkan pembahasan ini karena redaksi Al Ghazali dalam *Al Wasith* secara tidak langsung menyebutkan adanya perbedaan pendapat tentang hal itu tapi itu tidak dimaksudkan. Dengan demikian peryataannya perlu ditafsirkan. *Wallahu a'lam.*

Ketujuh: Berikut beberapa manfaat yang bisa dipetik dari hadits tadi:

a. Air dalam jumlah sedikit apabila terkena najis, maka air tersebut najis meski tidak berubah (warna, bau dan rasanya).

b. Perbedaan antara keberadaan air yang datang atau didatangkan sudah dijelaskan sebelumnya dalam masalah air.

c. Membasuh sebanyak tujuh kali hanya untuk najis yang berasal dari anjing, babi dan sejenisnya. Al Khaththabi menyebutkan hal itu, sementara dalam penulis *Al Istidlal* menyebutkan, hal ini perlu dikaji lagi.

d. Anjuran untuk membasuh najis sebanyak tiga kali, baik najisnya terbukti ada dan terlihat atau diduga ada.

e. Najis yang diduga ada dianjurkan untuk dibasuh, tidak cukup hanya diperciki air saja. Inilah madzhab kami dan madzhab jumhur. Sebagaian sahabat Malik berpendapat, cukup diperciki air saja. Masalah ini akan kami jelaskan dalam bab menghilangkan najis.

f. Anjuran untuk berhati-hati dalam ibadah dan lainnya sekira tidak sampai menjurus pada kebimbangan. Perbedaan antara keduanya telah kami jelaskan di akhir bab ragu terhadap kenajisan air.

g. Anjuran untuk menggunakan kata-kata kiasan untuk hal-hal yang bersifat umum berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.

"*Karena ia tidak tahu dimanakah tangannya bermalam.*" Beliau tidak bersabda, "Mungkin tangannya menyentuh dubur atau kemaluannya." Hal serupa banyak terdapat dalam Al Qur`an dan Hadits, misalnya firman

Allah SWT, أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ *"Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu."* (Qs. Al Baqarah [2]: 187) وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ *"Padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-isteri."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 21) وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ *"Jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka."*(Qs. Al Baqarah [2]: 237)

Itu semua berlaku apabila si pendengar memahaminya dengan jelas, apabila tidak harus dinyatakan secara tegas demi menghilangkan kesamaran dan jatuh dalam perbedaan pandangan. Karena itu, kata-kata yang disebut dikemukakan dengan jelas dan tegas. *Wallahu a'lam.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Setelah itu berkumur dan menghirup air lalu dikeluarkan kembali. Berkumur adalah memasukkan air ke mulut, berkumur lalu dibuang. Menghirup air adalah memasukkan air ke hidung dan dihirup hingga ke batang hidung setelah itu dikeluarkan berdasarkan riwayat Amer bin Abasah RA, Nabi SAW bersabda, مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يُقَرِّبُ وَضُوءَهُ ثُمَّ يَتَمَضْمَضُ وَيَسْتَنْشِقُ وَيَنْتَثِرُ إِلَّا خَرَجَتْ خَطَايَاهُ مِنْ فَمِهِ وَخَيَاشِيمِهِ مَعَ الْمَاءِ ***'Tidaklah seseorang di antara kalian mendekati air wudhunya lalu berkumur, memasukkan air ke hidung lalu membuangnya melainkan kesalahan-kesalahan mulut dan hidungnya akan mengalir keluar bersama air'*. Dianjurkan keduanya dilakukan secara bersungguh-sungguh berdasarkan sabda Nabi SAW kepada Laqith bin Shaburah,** أَسْبِغِ الْوُضُوءَ وَخَلِّلْ بَيْنَ الأَصَابِعِ وَبَالِغْ فِي الاسْتِنْشَاقِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ صَائِمًا ***'Sempurnakanlah wudhu, selailah antara jari-jemari dan bersungguh-sungguhlah dalam menghirup air kecuali apabila kau puasa'*.**

Tidak ada batasan dalam menghirup air ke hidung sehingga hampir sama seperti menyedot ke dalam hidung dan apabila yang bersangkutan puasa, tidak boleh melakukannya dengan bersungguh-sungguh berdasarkan hadits tersebut. Apakah keduanya disatukan atau dipisah?

Disebutkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, bahwa disatukan karena Ali bin Abu Thalib RA menyebutkan tata cara wudhu Rasulullah SAW lalu ia berkumur dan menghirup air ke hidung dengan air yang sama. Sedangkan Al Buwaithi menyebutkan bahwa keduanya dipisah berdasarkan riwayat Thalhah bin Musharrif dari ayahnya, dari kakeknya, dia berkata, 'Aku pernah melihat Rasulullah SAW memisahkan antara berkumur dan menghirup air ke hidung'. Karena memisahkan antara berkumur dan menghirup air ke hidung itu lebih bersih dengan demikian lebih utama. Sementara itu para sahabat kami berbeda pendapat tentang tata cara menyatakan dan memisah berkumur dengan menghirup air ke hidung. Sebagian berpendapat seperti yang disebutkan dalam *Al Umm*, bahwa menciduk air sekali lalu berkumur sebanyak tiga kali dan menghirup sebanyak tiga kali, dimulai dengan berkumur terlebih dahulu. Sementara berdasarkan riwayat Al Buwaithi, menciduk sekali, berkumur tiga kali lalu menciduk air lagi untuk dihirupkan ke hidung sebanyak tiga kali. Yang lain berpendapat berdasarkan penjelasan dalam *Al Umm*, menciduk sekali lalu berkumur dan menghirup air ke hidung, setelah itu menciduk lagi dan berkumur dan menghirup air ke hidung, selanjutnya menciduk air lagi dan berkumur. Setiap cidukan air menyatakan antara berkumur dan menghirup. Berdasarkan riwayat Al Buwaithi, menciduk tiga kali untuk berkumur dan tiga kali lagi untuk dihirup. Pendapat Pertama lebih mirip dengan pernyataan Asy-Syafi'i karena ia berkata, 'Menciduk air untuk mulut dan hidung'. Pendapat kedua lebih kuat karena hal itu lebih memungkinkan. Apabila tidak berkumur dan tidak menghirup air ke hidung hukumnya boleh berdasarkan sabda Rasulullah SAW kepada seorang badui,

تَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللهُ

'*Wudhulah seperti yang diperintahkan Allah*'.

Dalam hadits ini tidak menyebut berkumur dan menghirup air ke hidung karena itu adalah bagian dalam yang terhalang sehingga tidak wajib dibasuh seperti halnya mata."

Penjelasan:

Dalam bagian ini terdapat sejumlah hal yang dijelaskan dalam beberapa masalah berikut:

1. Hadits Amr bin Abasah adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih*-nya di akhir pembahasan tentang shalat sebelum shalat khauf. Redaksi riwayat Muslim menyebutkan,

مَا مِنْكُمْ رَجُلٌ يُقَرِّبُ وَضُوءَهُ فَيَتَمَضْمَضُ وَيَسْتَنْشِقُ فَيَنْتَثِرُ إِلاَّ خَرَّتْ خَطَايَا وَجْهِهِ وَفِيهِ وَخَيَاشِيمِهِ

"Tidaklah seseorang dari kalian mendekati air wudhunya lalu berkumur, menghirup air ke hidung lalu mengeluarkannya kecuali kesalahan-kesalahan wajah, mulut dan hidungnya meluruh."

Hadits Laqith bin Shaburah adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i dan lainnya dengan sanad *shahih* dari riwayat Laqith. Berikut penjelasan dalam *Al Muhadzdzab*: redaksi riwayat At-Tirmidzi disebutkan dalam pembahasan tentang puasa, ia berkata, "Hadits ini adalah *hasan shahih*."

Hadits tersebut adalah sebagian isi hadits yang panjang. Akhir hadits yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* menyebut sabda Rasulullah SAW, إلاَّ أنْ يَكُوْنَ صَائِمًا *"Kecuali apabila dia sedang berpuasa."*

Ungkapan yang menyebutkan "Tidak ada batasan dalam bersungguh-sungguh" hingga akhirnya bukan bagian hadits, tapi merupakan kata-kata penulis yang memakai kata sambung "dan" bukan "maka".

Hadits Ali adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan lainnya dengan sanad *shahih*. Hadits Thalhah bin Musharrif diriwayatkan oleh Abu Daud dalam kitab *Sunan*-nya dengan sanad yang tidak kuat, sehingga tidak bisa dijadikan dalil. Sabda Rasulullah SAW kepada orang badui,

تَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللهُ

"*Wudhulah seperti yang diperintahkan Allah,*" adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan lainnya.

At-Tirmidzi berkata, "Hadits itu adalah hadits *hasan*."

Ini adalah sebagian redaksi hadits panjang yang disebutkan dalam kitab *Shahihain*. Dalam hadits ini terdapat sekitar empat puluh poin yang aku

sebutkan dalam *Syarh Al Bukhari*. *Wallahu a'lam*.

2. Amr bin Abasah. Nama Amr disebutkan dengan huruf *ain* tidak bertitik, sedangkan Abasah disebutkan dengan huruf *sin* berharkat fathah dan tanpa huruf *nun*. Ini tidak diperdebatkan oleh ulama. Sementara perkataan Ibnu Barizi ketika menjelaskan kata-kata yang terdapat dalam *Al Muhadzdzab* bahwa, ia adalah Anbasah, yakni dengan tambahan huruf *nun*, jelas-jelas salah dan distorsi yang tidak bagus. Julukan Amr adalah Abu Najih As-Sulami. Ia pernah mendatangi Nabi SAW di Makkah kemudian di Madinah. Ia adalah orang terakhir dari empat orang dalam Islam. Saudara seibu Abu Dzarr, tinggal di Himsh dan meninggal dunia di sana.[177]

Laqith bin Shabirah adalah Laqith bin Amir bin Shabirah Al Uqaili Abu Razin, pendapat lain menyatakan namanya adalah Laqith bin Amir, bukan Laqith bin Shabirah.

Ibnu Abdul Barr dan lainnya berkata, "Itu salah, kedua nama tersebut adalah sama, kondisinya telah aku jelaskan dalam *Tahdzib Al Asma`*."

Thalhah bin Musharrif, seperti itulah yang masyhur disebut dalam kitab-kitab hadits, nasab dan nama. Al Qala'i menuturkan ketika menjelaskan kata-kata *At-Tahdzib*, juga diriwayatkan dengan nama Musharraf (yakni dengan huruf *ra'* berharakat fathah). Namun ini janggal dan menurutku tidak benar.

Kakek Thalhah bernama Ka'ab bin Amr. Inilah yang paling masyhur dan benar. Imamnya para imam, Abu Bakar Muhammad bin Ishak bin Khuzaimah dan lainnya menyatakan, namanya adalah Amr bin Ka'ab. Ada yang berpendapat, kakek Thalhah bukan seorang sahabat.

Abu Bakar Muhammad bin Ishak menyebutkan perbedaan pendapat tentang status sahabat kakek Thalhah dikemukakan oleh kalangan ulama dulu dan kontemporer. Thalhah adalah salah seorang tabi'in terbaik dan termasuk imam para tabi'in. Ia adalah penduduk Kufah yang paling tahu ilmu *qira'ah*

---

[177] Di jilid kedelepanbelas kami sebutkan tahqiq dan harakat lebih lugas dan pertolongan hanya berasal dari Allah SWT semata.

atau di antara yang paling tahu tentang ilmu *qira'ah* Al Qur`an.

3. *Khayasyim* adalah bentuk jamak dari *khaisyum*, artinya bagian atas hidung. Pendapat lain menyatakan, *khayasyim* adalah tulang rawan yang ada di pangkal hidung yang terletak di antara hidung dan otak. Ada juga yang menyatakan yang lain.

Istinsyar —dengan huruf *ta'* bertitik tiga— artinya adalah membuang air dan kotoran dari hidung setelah dihirup. Inilah penjelasan yang paling masyhur yang menjadi pijakan jumhur ahli hadits, bahasa dan fikih.

Ibnu Abu Qutaibah berkata, "Itu adalah *instinsyaq*."

Demikian yang dituturkan oleh Azhari dalam *Tahdzib Al-Lughah* dari Ibnu Al A'rabi dan Al Farra'. Yang benar adalah yang pertama seperti yang ditunjukkan oleh berbagai hadits. Di antara yang terbaik adalah hadits yang disebutkan dalam kitab *Shahihain* dari Abdullah bin Zaid tentang tata cara wudhu Rasulullah SAW, bahwa beliau berkumur, menghirup air ke hidung lalu membuangnya.

Sabda Nabi SAW, يَقْرَبُ وَضُوْءَهُ "*Mendakati air wudhunya,*" maksud *al wadhu`* adalah air yang digunakan untuk berwudhu.

إِلاَّ جَرَتْ "*Melainkan mengalir,*" seperti itulah harakat yang kami berikan dalam *Al Muhadzdzab*. جَرَتْ seperti itulah kami menemukannya dalam tulisan Ibnu Za'farani, murid penulis. Sementara dalam *Shahih Muslim* disebutkan, خَرَتْ artinya luntur dan hilang.

Penulis *Mathali' Al Anwar* menuturkan, riwayat Muslim menyebut خَرَتْ (dengan huruf *kha'*), seperti itulah yang disebut oleh seluruh perawi hadits kecuali Ja'far yang meriwayatkannya dengan huruf *jim* (yakni جَرَتْ). Yang dimaksud dengan kesalahan-kesalahan adalah dosa-dosa kecil seperti yang disebutkan dalam hadits *shahih*, مَا لَمْ يَغْشَ الْكَبَائِر "*Selama ia tidak melakukan dosa-dosa besar.*"

Ungkapan penulis dalam *Al Muhadzdzab*, يَنْثُر, oleh para ahli bahasa disebutkan dengan نَثَرَ, النَّثَرَ dan اسْتَنْثَرَ berasal dari suku kata النَّثْرَة yang bermakna ujung hidung. Pendapat lain mengatakan bahwa maknanya adalah hidung secara keseluruhan.

Sabda Rasulullah SAW, أَسْبِغَ الْوُضُوْءَ maksudnya adalah, menyempurnakan wudhu.

Ungkapan penulis, "Rasulullah SAW bersabda kepada orang badui." Maksud orang badui adalah orang yang tinggal di pedalaman bukan di perkotaan.

"Karena itu adalah bagian dalam tubuh," tidak mencakup bagian luar.

"Ada penghalangnya," tidak mencakup adanya lubang di tempat thaharah.

"Seperti biasanya," tidak mencakup jenggot wanita (bila ada). *Wallahu a'lam.*

4. Berkumur dan menghirup air hukumnya sunah. Para sahabat kami berkata, "Sempurnanya berkumur adalah dengan memasukkan air ke mulut lalu dipakai berkumur-kumur setelah itu dibuang. Minimal air dimasukan ke mulut tanpa harus disemburkan."

Demikian ringkasan dari pandangan yang dikemukakan oleh para sahabat kami. Berkenaan dengan perinciannya, Al Mawardi berkata, "*Madhmadhah* adalah memasukkan air ke bagian depan mulut dan dipakai berkumur-kumur dengan sungguh-sungguh pada seluruh bagian mulut, sedangkan *istinsyaq* adalah memasukkan air ke bagian depan hidung dan menghirupnya dengan sungguh-sungguh sampai pangkal hidung."

Al Mawardi menyatakan, bersungguh-sungguh saat melakukannya adalah sunah tambahan pada keduanya. Al Mahamili menuturkan dalam *Al Majmu'*, yang disyariatkan dalam *madhmadhah* dan *istinsyaq* adalah memasukkan air ke mulut dan hidung, melakukannya secara sungguh-sungguh hukumnya sunah.

Asy-Syafi'i berkata, "Bersungguh-sungguh saat berkumur adalah dengan menyedot air dengan kedua bibir lalu berkumur-kumur, setelah itu dibuang dengan cara disemprotkan dan bersungguh-sungguh saat menghirup air ke hidung adalah dengan memasukkan air dengan hidung lalu ditarik dengan nafas, kemudian dibuang dengan disemprotkan, tidak lebih dari itu."

Penulis *Al Uddah* mengatakan, sempurnanya berkumur terwujud

dengan memasukkan air ke mulut lalu dikumur-kumur, setelah itu dibuang dan sempurnanya menghirup air ke hidung adalah dengan memasukkan air dengan nafas hingga ke pangkal hidung, tidak melebihi pangkal hidung sehingga hampir sama seperti menyedot.

Al Mutawalli berkata, "*Madhmadhah* adalah memasukkan ke mulut dan *istinsyaq* adalah memasukkan air ke hidung. Bersungguh-sungguh saat berkumur dan menghirup air ke hidung hukumnya sunah. Bersungguh-sungguh dalam berkumur adalah dengan memasukkan air ke mulut lalu di kumur-kumur di seluruh tepi mulut hingga sampai ke ujung tenggorokan, menyela-nyelakan air ke gigi dan gusi lalu membuangnya. Hal itu dilakukan sebanyak tiga kali. Sedangkan bersungguh-sungguh dalam menghirup air dengan hidung adalah dengan memasukkan air ke hidung dan dimasukkan dengan menarik nafas hingga ke pangkal hidung, lalu jari dimasukkan ke hidung dan menghilangkan kotoran yang ada, setelah itu air dikeluarkan seperti yang dilakukan orang saat membersihkan hidung bagian dalam. Hal itu dilakukan sebanyak tiga kali."

Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq* dan *Al Istidlal* menyebutkan, berkumur hukumnya sunah.

Apabila ada yang menyatakan, *madhmadhah* dan *istinsyaq* adalah memasukkan air ke mulut lalu dikumur-kumur, kemudian ditarik dengan nafas ke hidung lalu dikembalikan, maka dapat dijawab bahwa *madhmadah* dan *istinsyaq* tidak seperti itu. *Madhmadhah* adalah memasukkan air ke bagian dalam mulut dan *istinsyaq* adalah memasukkan air ke bagian dalam hidung dalam kondisi apa pun. Apabila seseorang memasukkan air ke mulut lalu dibuang atau ditelan dan tidak dikumur-kumurkan dalam mulut, itu juga disebut *madhmadhah*. Demikian pernyataan Qadhi Husain.

Sementara pernyataan para sahabat kami yang kami sebut sebelumnya menegaskan, batas minimal berkumur adalah memasukkan air ke mulut, berkumur bukan syarat untuk *madhmadhah*, tapi berkumur hanya sebagai tindakan bersungguh-sungguh dalam *madhmadhah*. Al Mahamili tidak sependapat dengan jamaah, dalam *At-Tajrid* ia menuturkan, Asy-Syafi'i berkata, "*Madhmadhah* adalah memasukkan air ke mulut lalu dikumur-kumur

dan setelah itu dibuang. Apabila tidak dikumur-kumur tidak disebut *madhmadhah*."

Seperti itu yang dinukil oleh penulis *Al Bayan* dari Syaikh Abu Hamid yang secara tegas mensyaratkan harus dikumur-kumur. Pendapat masyhur versi mayoritas ulama menyatakan, berkumur tidak disyaratkan dalam *madhmadhah* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Masalah:

Pertama: Bersungguh-sungguh dalam *madhmadhah* dan *istinsyaq* hukumnya sunah. Tidak ada yang memperdebatkan hal ini. Sementara pernyataan syaikh Abu Hamid dan sahabatnya, Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq,* keduanya berkata, "Bersungguh-sungguh dalam *istinsyaq* sunah, tapi bukan berarti bersungguh-sungguh dalam *madhmadhah* itu sunnah juga karena Abu Hamid dan Abu Thayyib menyebutkan anjuran untuk bersungguh-sungguh dalam tata cara berkumur."

Para sahabat kami berkata, "Bersungguh-sungguh dalam *madhmadhah* adalah dengan memasukkan air ke bagian terdalam mulut lalu dikumur-kumur dan bersungguh-sungguh dalam *istinsyaq* adalah memasukkan air hingga ke pangkal hidung."

Disebutkan dalam *At-Tatimmah*, selanjutnya jari dimasukkan ke hidung dan menghilangkan kotoran yang ada. Sementara apabila yang bersangkutan puasa, makruh hukumnya bersungguh-sungguh saat berkumur dan menghirup air.

Al Mawardi berkata, "Orang yang puasa bersungguh-sungguh saat berkumur dan tidak bersungguh-sungguh saat menghirup air berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

أَسْبِغِ الْوُضُوءَ وَخَلِّلْ بَيْنَ الأَصَابِعِ وَبَالِغْ فِي الاسْتِنْشَاقِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ صَائِمًا.

'*Sempurnakanlah wudhu, selailah antara jari-jemari dan bersungguh-sungguhlah dalam menghirup air kecuali apabila*

engkau puasa'.

Karena mengembalikan air saat berkumur bisa dimungkinkan dengan menutup tenggorokan sementara hal yang sama tidak bisa dilakukan saat menghirup air ke hidung."

Demikian pernyataan Al Mawardi. Penjelasan ini bertentangan dengan tekstual pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, "Apabila seseorang puasa hendaknya menghirup air ke hidung dengan lembut agar air tidak masuk ke kepala."

Seperti itulah pernyataan Asy-Syafi'i dan yang benar adalah pendapat yang dikemukakan mayoritas ahli fikih yang memakruhkan bersungguh-sungguh dalam berkumur dan menghirup air ke hidung bagi orang puasa karena bisa saja air masuk ke dalam tubuh.

Para sahabat kami berkata, "Apabila orang yang tidak puasa bersungguh-sungguh saat berkumur dan menghirup air, tidak ada batasannya sehingga hal itu hampir sama seperti menyedot dan tidak lagi disebut menghirup.

Kedua: Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Mukhtashar*, saat berkumur-kumur dianjurkan mengambil air dengan tangan kanan. Para sahabat kami sepakat menganjurkan hal itu. Landasan hukumnya adalah hadits Utsman tentang tata cara wudhu Rasulullah SAW, bahwa beliau mengambil air dengan tangan kanan untuk berkumur. (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Ketiga: Sunnahnya adalah dengan mengeluarkan air dan kotoran setelah *istinsyaq* sesuai dengan hadits *shahih* yang telah kami sebutkan tadi. Ada juga banyak hadits lain tentang hal ini yang aku sebutkan secara keseluruhan dalam *Jami' As-Sunnah*.

Para sahabat kami berkata, "Menghirup air ke hidung dengan tangan kanan berdasarkan hadits *shahih*; tangan kanan Nabi SAW untuk membersihkan setelah buang hajat dan untuk membersihkan kotoran. *Insya Allah* akan kami jelaskan lebih lanjut dalam bab *istithabah*.

Al Baihaqi dengan sanadnya yang *shahih* meriwayatkan dari Ali RA tentang tata cara wudhu Rasulullah SAW setelah membasuh telapak tangan, Ali berkata, "Selanjutnya beliau SAW mencelupkan tangan kanan ke dalam bejana lalu memasukkan air ke mulut. Beliau berkumur-kumur dan menghirup, setelah itu beliau keluarkan dengan tangan kiri. Beliau melakukan hal itu sebanyak tiga kali." *Wallahu a'lam*.

Tata cara Berkumur-kumur dan Menghirup Air

Pendapat Asy-Syafi'i dan para sahabat kami sepakat, bahwa sunah dalam berkumur-kumur dan menghirup air bisa dilakukan dengan digabungkan atau dipisah atau dengan cara apa pun dengan memasukkan air ke mulut dan hidung. Sementara itu pendapat Asy-Syafi'i dan pendapat pilihan sahabat kami berbeda dari segi mana yang lebih utama dari kedua tata cara tersebut.

Dalam *Al Umm* dan *Mukhtashar Al Muzani*, Asy-Syafi'i menyatakan lebih utama apabila keduanya disatukan. Sementara dalam Al Buwaithi, Asy-Syafi'i menyatakan lebih utama apabila keduanya dipisah. At-Tirmidzi meriwayatkannya dari Asy-Syafi'i. Penulis dan para sahabat menyatakan, pendapat yang menyatakan antara berkumur dan menghirup lebih dominan dalam pernyataan-pernyataan Asy-Syafi'i dan juga lebih banyak disebutkan dalam berbagai hadits. Lebih dari itu, penyatuan tersebut tertera dalam hadits-hadits *shahih*.

Di antara hadits Ali bin Abu Thalib RA yang telah disebutkan di atas oleh penulis. Telah kami sebutkan juga penjelasannya, hadits tersebut *shahih*. Di antaranya juga hadits Abdullan bin Zaid, ia menyebutkan tata cara wudhu Rasulullah SAW, bahwa beliau berkumur-kumur dan menghirup air dari satu telapak tangan, beliau melakukannya sebanyak tiga kali. (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Riwayat Al Bukhari menyebutkan bahwa beliau SAW berkumur-kumur dan menghirup air sebanyak tiga kali dengan tiga kali cidukan. Sementara riwayat Muslim menyebutkan bahwa beliau SAW berkumur-kumur, menghirup air dan mengeluarkannya dari tiga kali cidukan.

Riwayat lain menyebutkan, beliau SAW berkumur-kumur dan

menghirup air sebanyak tiga kali dalam satu kali cidukan. (HR. Al Bukhari)

Hadits Ibnu Abbas juga menjelaskan tata cara wudhu Rasulullah SAW adalah beliau menciduk air (dengan tangan) lalu berkumur-kumur dan menghirup air tersebut. (HR. Bukhari)

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Nabi SAW wudhu satu kali satu kali, beliau menyatukan antara berkumur dan menghirup." (HR. Ad-Darimi)

Demikianlah hadits-hadits *shahih* yang menyatukan antara berkumur dan menghirup.

Sementara memisahkan antara berkumur dan menghirup air, sama sekali tidak ada hadits kuat, hanya disebutkan dalam hadits Thalhah bin Mashraf, hadits tersebut *dha'if* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Demikian penjelasan mengenai hadits dan teks-pendapat Asy-Syafi'i. Sementara itu mayoritas para sahabat-sahabat kami menuturkan dua pendapat dalam hal ini seperti yang riwayat oleh penulis:

1. Menyatukan antara berkumur-kumur dan menghirup lebih utama.
2. Dipisahkan lebih utama. Imam Al Haramain dan para pengikutnya menyebutkan pendapat lain yang memastikan lebih utama dipisah. Pendapat ini dipastikan oleh Al Mahamili dalam *Al Muqni'*. Mereka mengartikan hadits Abdullah bin Zaid dan teks pendapat Asy-Syafi'i bahwa yang dimaksudkan adalah penjelasan tentang bolehnya menyatukan antara berkumur dan menghirup air. Penjelasan ini tidak benar seperti yang akan kami jelaskan selanjutnya, *insya Allah*.

Mayoritas sahabat kami yang meriwayatkan dua pendapat berbeda pendapat tentang mana yang lebih absah. Penulis, Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, Ar-Ruyani, Ar-Rafi'i dan kebanyakan ahli fikih lain lebih menguatkan pemisahan antara berkumur dan menghirup air. Sementara Al Baghawi, Syaikh Nashr Al Maqdisi dan lainnya lebih menguatkan penyatuan antara keduanya. Demikian pernyataan para sahabat dan yang kuat atau bahkan yang benar adalah lebih mengutamakan pemisahan antara berkumur dan menghirup air berdasarkan hadits-hadits *shahih* yang yang telah dijelaskan sebelumnya dan

tidak ada yang bertentangan.

Berkenaan dengan hadits tentang pemisahan antara berkumur-kumur dan menghirup air, bisa ditanggapi dalam beberapa hal berikut:

1. Hadits tersebut *dha'if* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya sehingga tidak bisa dijadikan dalil apabila tidak ada hal lain yang menentangnya, lantas bagaiaman halnya apabila hadits tersebut berseberangan dengan banyak sekali hadits-hadits *shahih*?

2. Yang dimaksud dengan memisah adalah berkumur lalu membuang airnya kemudian setelah itu menghirup air, tidak mencampurkan keduanya. Syaikh Abu Hamid dan Syaikh Nashr mengemukakan demikian.

3. Hadits tersebut diartikan sebagai penjelasan boleh menyatukan antara keduanya.

Tanggapan ini benar karena hal itu dilakukan sekali mengingat teks matan dalam Suntan Abu Daud menyebutkan, "Auk memasuki kediaman Nabi SAW saat beliau tengah berwudhu. Aku lalu melihat beliau memisahkan antara berkumur-kumur dan menghirup air." Hadits ini tidak menunjukkan lebih dari satu kali, dengan demikian diartikan sebagai penjelasan bolehnya memisah antara berkumur dan menghirup air. Penafsiran yang bagus.

Sementara penafsiran kalangan lain yang mengartikan bahwa hadits-hadits yang menyatukan antara berkumur dan menghirup air serta teks-pendapat Asy-Syafi'i sebagai penjelasan bolehnya memisahkan antara berkumur-kumur dan menghirup air adalah penafsiran yang salah. Karena, riwayat-riwayat yang menyebut menyatukan antara berkumur dan menghirup air amat banyak dari berbagai sanad dan dari sekelompok sahabat, sementara riwayat yang memisahkan antara berkumur-kumur dan menghirup air hanya satu. Itu pun *dha'if* sehingga tidak sebanding dengan penjelasan bolehnya menyatukan antara berkumur dan menghirup mengingat penjelasan bolehnya menyatukan antara keduanya terjadi pada sekali saja atau semacamnya dan yang lebih utama dilakukan secara kontinu, padahal dalam hal ini justru sebaliknya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa yang benar adalah memisahkan antara berkumur-kumur dan menghirup air itu lebih utama. *Wallahu a'lam*.

Berkenaan dengan tata cara menyatukan antara berkumur dan menghirup air ada dua pendapat, pendapat terkuat dilakukan dalam tiga kali cidukan air. Seseorang menciduk sekali untuk dipakai berkumur dan dihirup ke hidung, setelah itu menciduk lagi untuk tindakan serupa dan seperti itu juga dengan cidukan yang ketiga. Landasannya adalah hadits Abdullah bin Zaid. Pendapat ini dikemukakan oleh Qadhi Abu Hamid, pendapat pilihan Abu Ya'qub Al Aburidi, Qadhi Abu Thayyib dan para penulis sepakat membenarkannya seperti Qadhi Abu Thayyib, Al Mutawalli, Al Baghawi, Ar-Ruyani, Ar-Rafi'i dan lainnya. Selain itu, pendapat ini juga dipastikan oleh Syaikh Nashr dan lainnya.

2. Berkumur-kumur dan menghirup air disatukan dengan satu kali cidukan air. Berdasarkan pendapat ini, tata cara menyatukan antara berkumur dan menghirup air ada dua, yaitu:

   a. Berkumur-kumur disatukan dengan menghirup air. Caranya, berkumur-kumur kemudian menghirup air, setelah itu berkumur-kumur lalu menghirup air, kemudian berkumur-kumur lalu menghirup air. Hal ini dipastikan oleh Bandniji dari kalangan ahli fikih Irak yang memisahkan pandangan kami dengan satu kali cidukan air.

   b. Tidak dicampur, tapi berkumur secara berturut-turut sebanyak tiga kali. Kedua pendapat ini dinukil oleh Imam Al Haramain, ia berkata, "Ahli fikih Irak menyatakan, keduanya disatukan karena cidukan air yang dilakukan sekali saja itu menunjukkan bahwa keduanya (mulut dan hidung) adalah anggota badan yang sama."

Para sahabat Qaffal memastikan agar berkumur-kumur dan menghirup dipisahkan. Imam Al Haramain berkata, "Inilah yang benar," dan inilah yang ditegaskan oleh Al Ghazali dan lainnya. Penegasan Imam Al Haramain ini kuat.

Qadhi Husain berkata, "Karena pada dasarnya dalam bersuci itu tidak berpindah dari satu bagian badan ke bagian yang lain hingga yang sebelumnya usai terlebih dahulu."

Sementara tata cara memisahkan antara berkumur-kumur dan menghirup air ada dua pendapat: a. Dilakukan dalam enam kali cidukan air,

berkumur-kumur dengan tiga kali cidukan dan menghirup air dengan tiga kali cidukan. b. Dilakukan dalam dua kali cidukan, cidukan pertama dipakai untuk berkumur-kumur sebanyak tiga kali kemudian cidukan kedua dipakai untuk menghirup air sebanyak tiga kali. Pendapat kedua ini lebih kuat, dikuatkan oleh sekelompok ahli fikih di antaranya Ar-Rafi'i dan dipastikan oleh Bandaniji dan Al Baghawi berdasarkan pendapat ini.

Dengan demikian, dalam hal ini ada lima pendapat yaitu:

a. Yang benar adalah lebih mengutamakan menyatukan antara berkumur-kumur dan menghirup air dengan tiga kali cidukan air.

b. Dengan satu kali cidukan air tanpa mencampurkan antara menghirup dan berkumur.

c. Dengan satu kali cidukan air dan menyatukan antara keduanya.

d. Keduanya dipisahkan dengan cidukan air.

e. Dilakukan dengan enam kali cidukan air dan inilah pendapat yang paling lemah. *Wallahu a'lam*.

Para sahabat kami sepakat, bahwa berkumur-kumur lebih didahulukan sebelum menghirup air, baik keduanya disatukan atau dipisah dengan satu atau pun beberapa kali cidukan air. Berkenaan dengan mendahulukan berkumur-kumur ini ada dua pendapat yang diriwayatkan oleh Al Mawardi, Syaikh Abu Hamid Juwaini dan ayahnya, Imam Al Haramain serta ahli fikih lain. Pendapat terkuat menyatakan, mendahulukan berkumur-kumur adalah syarat, dengan demikian menghirup air yang dilakukan sebelum berkumur-kumur tidak dinilai sebagai *istinsyaq* kecuali bila dilakukan setelah berkumur-kumur karena mulut dan hidung adalah organ yang berbeda. Dengan demikian keduanya disyaratkan agar dilakukan secara berurutan seperti halnya wajah dan tangan. Pendapat lain menyatakan, mendahulukan berkumur-kumur dianjurkan dan *istinsyaq*-nya berlaku. Apabila menghirup air didahulukan, itu sama seperti mendahulukan kanan sebelum kiri. *Wallahu a'lam*.

5. Pandangan ulama tentang berkumur-kumur dan menghirup air. Dalam hal ini ada empat pendapat, yaitu:

    a. Keduanya sunah dalam wudhu dan mandi. Inilah pendapat kami.

Ibnu Al Mundzir meriwayatkannya dari Hasan Al Bashri, Az-Zuhri, Hakim, Qatadah, Rabi'ah, Yahya bin Sa'id Al Anshari, Malik, Al Auza'i, Laits, salah satu pendapat Atha' dan Ahmad.

b. Keduanya wajib dalam wudhu dan mandi serta syarat sahnya wudhu dan mandi. Ini adalah pendapat Ibnu Abu Laila, Hammad, Ishak dan riwayat masyhur yang diriwayatkan dari Ahmad serta salah satu riwayat dari Atha'.

c. Keduanya wajib dalam mandi dan tidak wajib dalam wudhu. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan para sahabatnya dan pendapat Sufyan Ats-Tsauri.

d. Menghirup air ke hidung wajib dalam wudhu dan mandi sementara berkumur-kumur tidak. Ini adalah pendapat Abu Tsaur, Abu Ubaid, Daud dan salah satu pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Inilah pendapatku."

Mereka yang mewajibkan berkumur-kumur dan menghirup air bersandar pada beberapa dalil, di antaranya: Nabi SAW melakukannya dan perbuatan beliau adalah penjelasan thaharah yang diperintahkan. Diriwayatkan dari Aisyah secara *marfu'*, dari Nabi SAW, "*Berkumur-kumurlah dan menghiruplah.*" Di samping itu, mulut dan hidung adalah organ wajah yang wajib dibasuh untuk menghilangkan najisnya, karena itu hukum berkumur-kumur dan menghirup air wajib sama seperti membasuh pipi.

Bagi yang mewajibankan keduanya saat mandi saja disandarkan pada hadits Abu Hurairah RA, dari Nabi SAW,

إِنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةً فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ وَأَنْقُوا الْبَشَرَ.

"*Janabat berada di bawah setiap rambut, karena itu basuhlah rambut dan bersihkanlah kulit.*"

Mereka menyatakan, di dalam mulut dan hidung ada kulitnya. Diriwayatkan dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW, bahwa beliau menjadikan berkumur-kumur dan menghirup air sebanyak tiga; bagi yang junub wajib.

Diriwayatkan dari Ali bin Abu Thalib RA, Nabi SAW bersabda,

مَنْ تَرَكَ مَوْضِعَ شَعْرَةٍ مِنْ جَنَابَةٍ لَمْ يَغْسِلْهَا فُعِلَ بِهَا كَذَا وَكَذَا مِنَ النَّارِ قَالَ عَلِيٌّ: فَمِنْ ثَمَّ عَادَيْتُ رَأْسِي ثَلاَثًا وَكَانَ يَجُزُّ شَعْرَهُ.

"*Barangsiapa meninggalkan janabat (seukuran) tempat satu rambut yang tidak dibasuh, ia melakukan seperti ini dan itu dari neraka.*"

Ali berkata, "Karena itulah aku berbuat semena-mena terhadap rambutku." Maksudnya adalah Ali mencukur rambutnya. Hadits ini adalah hadits *hasan* diriwayatkan oleh Abu Daud dan lainnya dengan sanad baik.

Mereka menyatakan, mulut dan hidung adalah organ badan yang wajib dibasuh untuk menghilangkan najisnya seperti itu juga janabat untuk seluruh bagian badan. Disamping itu, mulut dan hidung termasuk bagian badan luar wajah, tidaklah sulit untuk dibasuhi air, tidak membatalkan puasa bila ada makanan dikedua organ tersebut tapi tidak sah shalat bila pada keduanya ada najis. Mereka juga menyatakan, lidah termasuk dalam hukum janabat. Oleh karena itu, haram hukumnya membaca Al Qur`an dalam lidah yang berada dalam keadaan janabat.

Bagi yang mewajibkan menghirup air saja dan tidak mewajibkan berkumur-kumur didasarkan pada hadits Abu Hurairah, Nabi SAW bersabda,

إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ مَاءً ثُمَّ لِيَنْثِرْ.

"*Bila salah seorang di antara kalian wudhu, maka ia hendaknya memasukkan air ke mulut kemudian menyemburkannya.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Juga, berdasarkan sabda Nabi SAW kepada Laqith,

أَسْبِغِ الْوُضُوءَ وَخَلِّلْ بَيْنَ الأَصَابِعِ وَبَالِغْ فِي الاسْتِنْشَاقِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ صَائِمًا.

"*Sempurnakanlah wudhu, selailah antara jari-jemari dan bersungguh-sungguhlah dalam menghirup air kecuali bila kau puasa.*"

Hadits ini adalah hadits *shahih* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Begitu pula dengan hadits Salamah bin Qais, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَثِرْ وَإِذَا اسْتَجْمَرْتَ فَأَوْتِرْ.

'*Bila kau berwudhu, maka hendaknya menyembur dan bila kau beristijmar maka hendaknya dengan bilangan genap'*." (HR. At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *shahih*."

Sementara itu para sahabat kami bersandar pada firman Allah SWT, يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6)

Juga dengan firman-Nya, وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ "*Dan bila kamu junub, maka bersucilah.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6)

Wajah, menurut orang Arab, adalah bagian tubuh yang terlihat saat berhadapan. Nabi SAW bersabda kepada Abu Dzarr saat ditanya tentang janabat yang ia alami yang saat ia tidak menemukan air,

إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ.

"*Sesungguhnya debu yang bagus itu sesucinya orang muslim bila tidak menemukan air (meski selama) sepuluh tahun, dan bila menemukan air hendaklah dibasuhkan ke kulitnya karena sesungguhnya air itu lebih baik.*"

Hadits ini adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan lainnya dengan sanad *shahih*.

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*."

Akan kami jelaskan lebih lanjut dalam bab tayamum saat penulis menyebutnya.

Para ahli bahasa menyatakan, *bisyrah* adalah kulit bagian luar, sedangkan kulit bagian dalam disebut *adam*. Mereka berhujah pada sabda Nabi SAW kepada orang badui,

تَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللهُ

"*Wudhulah seperti yang diperintahkan Allah.*"

Hadits ini adalah hadits *shahih* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Sisi pengambilan dalil yang diperintahkan Allah SWT adalah membasuh wajah, wajah adalah bagian tubuh yang telihat saat bertatap muka, tidak termasuk mulut dan hidung. Hadits ini adalah dalil paling bagus. Karena itu, penulis hanya menyebut hadits itu saja mengingat orang badui tersebut sudah shalat sampai tiga kali tapi tidak dilakukan dengan baik. Nabi SAW saat itu tahu kalau orang tersebut tidak tahu cara shalat yang dilakukan. Di hadapan banyak orang, Nabi SAW mengajarkan kewajiban-kewajiban shalat dan kewajiban-kewajiban wudhu, beliau bersabda,

تَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللهُ

"*Wudhulah seperti yang diperintahkan Allah.*"

Nabi SAW tidak menyebutkan sunah shalat dan sunah wudhu agar tidak terlalu menumpuk bagi orang badui itu sehingga tidak bisa dihafal. Andaikan berkumur-kumur dan menghirup air hukumnya wajib, pasti Nabi SAW mengajarkannya kepada badui itu, karena hal itu termasuk sesuatu yang sama terlebih bagi si badui itu yang tidak mengetahui shalat secara jelas. Lantas bagaimana halnya dengan wudhu? Mereka berdalil dengan qiyas dan makna segala hal yang banyak sekali, di antaranya seperti yang disebutkan penulis, bahwa organ dalam di balik penghalang, karena itu tidak wajib dibasuh seperti organ mata bagian dalam.

Tanggapan atas dalil atas perbuatan Nabi SAW. Perbuatan tersebut diartikan sebagai anjuran berdasarkan penjelasan yang telah kami paparkan tadi. Disamping itu, perbuatan yang ditunjukkan Nabi SAW itu mencakup membasuh telapak tangan, mengulangi wudhu dan lain sebagainya yang menurut ijmak, tidak wajib.

Sedangkan tanggapan terhadap hadits Aisyah RA dapat dijawab melalui dua sisi:

a. Hadits tersebut *dha'if* dan sisi kelemahannya ada dua, yaitu karena para para perawinya lemah, dan hadits *mursal* seperti yang dikemukakan oleh Ad-Daraquthni dan lainnya.

b. Andai pun hadits tersebut *shahih*, diartikan sebagai kesempurnaan wudhu.

Tanggapan terhadap hadits Abu Hurairah dapat dijawab sebagai berikut:

a. Hadits tersebut dari riwayat Amr bin Hushain dari Ibnu Ulatsah, yang menurut Ad-Daraquthni dan lainnya, keduanya adalah *dha'if* serta riwayatnya tidak dipakai oleh para ahli hadits. Redaksi seperti ini adalah kata-kata *jarh* yang paling tegas berdasarkan kesepakatan ahlul ilmi di bidang ini.

Khatib Al Baghdadi berkata, "Amr bin Hushain adalah pendusta."

Kami tidak menerima pernyataan mereka yang menyatakan bahwa hidung dan mulut adalah bagian dari wajah. Sementara hadits "Janabat itu di bawah setiap rambut" dan seterusnya adalah hadits *dha'if* yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan lainnya. Mereka semua menilai hadits tersebut *dha'if* karena berasal dari riwayat Harits bin Wajih, seorang perawi *dha'if* dan haditsnya *munkar*.

b. Hadits tersebut diartikan sebagai anjuran sebagai langkah kompromisasi antar berbagai dalil.

Tanggapan ketiga untuk Khaththabi, *bisyrah* menurut ahli bahasa adalah bagian luar kulit seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, sementara bagian dalam mulut dan hidung tidak termasuk kulit luar. Sementara rambut, yang dimaksudkan adalah bagian yang berada di atas kulit luar. Adapun hadits, "Berkumur-kumur dan menghirup air tiga kali wajib," adalah hadits *dha'if*, andai pun *shahih* diartikan sebagai anjuran. Karena mengulangi sebanyak tiga kali dalam berwudhu tidak wajib hukumnya berdasarkan ijmak.

Sedangkan hadits Ali RA lebih tepatnya diartikan sebagai rambut pada umumnya sebagai langkah kompromisasi berbagai dalil, juga dikuatkan oleh perkataannya, "Aku memperlakukan rambutnya secara semena-mena."

Pernyataan mereka, "Mulut dan hidung adalah dua organ yang wajib dibasuh dari najis, seperti itu juga dari janabat," ini bertolak belakang dengan bagian organ dalam mata. Sementara pernyataan mereka tentang bagian dalam mulut dan hidung sama seperti hukum bagian luar badan karena keduanya tidak membatalkan puasa bila terkena makanan dan keduanya wajib dibasuh bila ada najisnya. Tanggapan atas pernyataan ini adalah keberadaan kedua organ badan ini yang secara hukum sama dengan bagian luar tubuh tidak mengharuskan wajib dibasuh. Karena bagian dalam mata juga berdasarkan kesepakatan, tidak wajib dibasuh. Puasa tidak batal hanya sekadar meletakkan makanan di mulut atau di hidung, keduanya juga tidak wajib dibasuh saat bersuci tapi dinilai najis bila ada najis di kedua bagian badan tersebut.

Bila mereka menyatakan, mata tidak terkena najis menurut Abu Hanifah, karena itu mata tidak wajib dibasuh. Syaikh Abu Hamid berkata, "Kami berpendapat bahwa pernyataan tersebut keliru, karena mata menurut Abu Hanifah bisa terkena najis. Adanya mata tidak wajib dibasuh menurut Abu Hanifah karena najis yang mengenai mata tidak mencapai ukuran satu dirham. Karena itu, bila ada najis sebesar satu dirham mengenai mata dan daerah sekitarnya, wajib dibasuh menurutnya."

Sementara itu perkataan mereka yang menyatakan bahwa lidah terkait dengan janabat karena haram membaca Al Qur`an bila sedang janabat, dapat dijawab bahwa keterkaitan hukum hadits dengan lidah tidaklah mengharuskan wajib dibasuh, seperti halnya orang yang berhadats haram menyentuh mushaf dengan tangan bagian luar dan lidahnya padahal keduanya tidak wajib dibasuh.

Adapun sabda Rasulullah SAW,

إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ مَاءً ثُمَّ لِيَنْثِرْ

"*Bila salah seorang di antara kalian wudhu, maka ia hendaknya memasukkan air ke mulut kemudian menyembur,*" diartikan sebagai anjuran karena menyemburkan air selepas berkumur-kumur hukumnya tidak wajib berdasarkan ijmak.

Sabda Rasulullah SAW,

أَسْبِغِ الْوُضُوءَ وَخَلِّلْ بَيْنَ الأَصَابِعِ وَبَالِغْ فِي الاِسْتِنْشَاقِ

"Sempurnakanlah wudhu, selailah antara jari-jemari dan bersungguh-sungguhlah dalam menghirup air," juga diartikan sebagai anjuran karena bersungguh-sungguh dalam menghirup air hukumnya tidak wajib berdasarkan kesepakatan. *Wallahu a'lam.*

7. Asy-Syirazi berkata, "Mata tidak dibasuh. Di antara para sahabat kami ada yang menyatakan, mata dianjurkan untuk dibasuh karena Ibnu Umar RA biasa membasuh kedua matanya hingga buta. Tapi yang paling benar, mengingat tidak ada sabda atau pun perbuatan yang diriwayatkan dari Rasulullah SAW mengenai hal tersebut, itu menunjukkan tidak disunahkan disamping membasuh mata bisa membahayakan."

Penjelasan:

Atsar dari Ibnu Umar RA ini *shahih*, diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwattha'* dari Nafi', bahwa jika Ibnu Umar mandi janabat, ia terlebih dahulu berwudhu, membasuh wajah dan memercik-mercikkan air ke mata. Seperti itulah redaksi riwayat Malik dan seperti itu juga riwayat Al Baihaqi serta lainnya. Dalam riwayat mereka tidak disebutkan redaksi, "Hingga Ibnu Umar buta."

Ungkapan penulis, "Hingga ia buta." Kemungkinan buta yang dialami Ibnu Umar terjadi karena seringnya membasuh mata seperti yang kita ketahui secara eksplisit dan seperti yang ditunjukkan oleh pernyataan para sahabat kami. Selain itu, mungkin juga karena faktor lain. Dengan demikian, arti *atsar* tersebut adalah Ibnu Umar senantiasa membasuh kedua matanya hingga menimbulkan sesuatu yang menyebabkannya buta, setelah itu ia tidak lagi membasuhnya.

Tidak wajib membasuh bagian dalam mata berdasarkan kesepakatan. Berkenaan dengan anjuran akan hal itu ada dua pendapat yang disebutkan oleh penulis, Al Mutawalli, Asy-Syasyi, Ar-Rafi'i dan lainnya. Al Mawardi menukilnya dari para sahabat kami terdahulu kecuali Syaikh Abu Hamid.

Sekelompok ahli fikih mengesahkan anjuran akan hal itu, sementara itu Syaikh Abu Hamid Bandaniji, Al Mahamili dalam *Al Majmu'* dan *At-Tajrid*, Al Baghawi dan penulis *Al Uddah*, Al Baghawi menukil pendapat Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* padahal teks tersebut tidak disebutkan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* secara zhahir. Karena dalam *Al Umm* Asy-Syafi'i menyebutkan, "Sangat dianjurkan berkumur-kumur dan menghirup air tanpa membasuh mata karena hukumnya sunah. Mulut dan hidung bisa berubah baunya dan hal itu bisa dihilangkan dengan air, tapi tidak demikian halnya mata."

Syaikh Abu Thayyib menyatakan bahwa sebagian sahabat berkata, "Membasuh mata dianjurkan karena Asy-Syafi'i menyatakan hal tersebut."

Qadhi berkata, "Aku tidak mengetahui teks pernyataan Asy-Syafi'i mengenai hal itu, Asy-Syafi'i hanya berkata, 'Berkumur-kumur dan menghirup air sangat dianjurkan daripada membasuh bagian dalam mata'." *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Yang kami sebutkan tadi hanya berkenaan dengan membasuh bagian dalam mata, sementara kelopak mata harus dibasuh. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Apabila ada kotoran di kelopak mata yang menghalangi air untuk mengenai bagian yang wajib dibasuh wajib dihilangkan dan dibasuh, bila kotorannya tidak menghalangi air wudhu, maka hukumnya dianjurkan. Demikianlah perincian yang disampaikan oleh Al Mawardi. Sementara itu mayoritas ahli fikih menyatakan, hukum membasuh kelopak mata hukumnya dianjurkan. Ar-Ruyani menukil pendapat tersebut dari para sahabat lalu berkata, "Para sahabat kami menganjurkan untuk mengusap kelopak mata dengan jari telunjuk dan hukum membasuhnya dianjurkan."

Pernyataan ini sama seperti perincian yang disebutkan oleh Al Mawardi. Diriwayatkan dari Abu Umamah RA, bahwa Rasulullah SAW pernah mengusap kedua kelopak mata saat wudhu. (HR. Abu Daud dengan sanad baik). Abu Daud tidak menilai hadits ini lemah dan ia pernah berkata, "Bila suatu hadits tidak dinyatakan lemah berarti hadits tersebut *hasan* atau *shahih*."

Hanya saja dalam sanadnya ada Syahr bin Hausyab[178] yang dicela oleh sekelompok ahli hadits tapi sebagian besarnya menyatakan, ia adalah perawi *tsiqah*. Mereka menjelaskan bahwa celaan tersebut bersumber dari sesuatu yang tidak bisa menjadi patokan untuk mencela. *Wallahu a'lam*.

8. Asy-Syirazi berkata, "Hukum membasuh wajah adalah wajib berdasarkan firman Allah SWT, '*Basuhlah mukamu*'. Wajah adalah bagian yang ada di antara tempat rambut kepala hingga dagu dan panjangnya hingga pada ujung jenggot, lebarnya antara telinga hingga telinga. Standarnya mengacu pada tempat rambut normal, bukan pada orang botak hingga bagian depan kepala, tidak pula pada yang rambutnya tumbuh secara berlebihan hingga merembet ke dahi. Berkenaan dengan tempat tumbuhnya rambut pelipis ada dua pendapat:

a. Abu Abbas menyatakan, tempat tumbuhnya rambut pelipis termasuk bagian wajah karena mereka menempatkannya dalam bagian wajah.

b. Abu Ishak menyatakan, tempat tumbuhnya rambut pelipis termasuk bagian dari kepala karena Allah SWT menciptakannya dari bagian kepala, dengan demikian tidak termasuk wajah karena perlakuan orang."

Penjelasan:

Membasuh wajah ketika berwudhu ukumnya wajib berdasarkan Al Qur`an. Banyak sekali dalil sunah dan ijmak. Demikian yang disebutkan penulis

---

[178] Sebab celaan yang dialamatkan kepadanya adalah, karena ia bertugas mengurus baitul mal dan ia pernah mengambil sebuah tas ransel lalu ada yang berkata dengan bait syair,

Syahr menjual agamanya dengan sebuah ransel
lalu siapa yang merasa aman dari orang fakir setelah itu wahai Syarh

Abu Ayyub bin Abu Husain An-Nadabi berkata, "Aku tidak mengetahui seorang pun yang lebih ahli membaca kitab Allah melebihi Syarh bin Hausyab."

Al Bukhari berkata, "Haditsnya yang diriwayatkannya *hasan*. Ia meninggal dunia pada tahun 111 H."

tentang batasan wajah, dan inilah yang benar yang menjadi pandangan para sahabat kami. Sementara itu Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan Al Muzani dalam *Al Mukhtashar* menyebutkan batasan wajah secara panjang lebar namun ada sedikit kesalahannya yang dipungkiri oleh para sahabat kami.

Imam Al Haramain menukil penjelasan indah dari para sahabat tentang batasan wajah, ia berkata, "Para sahabat menyatakan, batasan wajah secara memanjang adalah daerah antara bulatan kepala depan atas atau permulaan dahi hingga dagu dan secara melebar dari telinga ke telinga." Demikianlah pernyataan Imam Al Haramain.

Para sahabat kami berkata, "Tidak termasuk daun telinga yang diperdebatkan apakah termasuk bagian dari wajah."

Al Baghawi berkata: Kecuali bila tidak dimungkinkan untuk membasuh seluruh bagian wajah tanpa membasuh keduanya serta bagian yang ada antara pelipis dan telinga yang menurut kami termasuk dalam batasan wajah. Bila rambut rontok atau botak dari bagian depan kepala hingga ke bagian depan kepala, tidaklah wajib dibasuh. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat, karena daerah tersebut termasuk bagian kepala. Bila rambut tumbuh menjulur ke bawah melebihi tempat pada umumnya hingga ke dahi perlu diperhatikan terlebih dahulu; bila tumbuh di seluruh bagian dahi wajib dibasuh kesecara keseluruhan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Bila hanya sebagian saja yang tertutupi rambut, dalam hal ini ada dua pendapat:

1. Pendapat yang kuat dan dipastikan oleh ahli fikih Irak, bahwa bagian yang tertutupi tersebut wajib dibasuh. Qadhi Husain menukil bahwa Asy-Syafi'i menyebutkan hal itu dalam *Al Jami' al Kabir*.
2. Inilah yang dikemukakan oleh ahli fikih Khurasan, bahwa ada dua pendapat dan yang paling kuat adalah seperti yang sebelumnya, sedangkan yang lain tidak wajib karena termasuk bagian dari kepala.

Sementara tempat tumbuh rambut tepi pelipis (*tahdzif*; dihilangkan), disebut seperti itu karena orang-orang besar dan kalangan wanita biasa menghilangkan rambut tersebut agar wajah terlihat lebih lebar. Syaikh Abu Hamid berkata, "*Tahdzif* adalah rambut yang tumbuh di antara bagian tepi dan pipi yang tersambung langsung dengan pelipis."

Asy-Syasyi menuturkan dalam *Al Mustadzhari*, "*Tahdzif* adalah rambut yang tumbuh di antara permulaan pipi dan tepi, termasuk dalam bagian kening dari kedua sisi wajah tempat dihilangkannya rambut yang biasa dilakukan oleh orang-orang besar."

Al Ghazali menuturkan dalam *Al Wasith*, "*Tahdzif* adalah batas wajah yang bila ujung benang diletakkan di bagian atas telinga dan ujung lainnya diletakkan di atas sisi dahu akan terletak di sisi wajah."

Abu Faraj Abdurrahman As-Sarkhasi dalam *Al Amali* menuturkan, "*Tahdzif* adalah tempat tumbuhnya rambut dalam jumlah yang tidak terlalu banyak hingga ke bagian dahi di antara dua *bayadh* (daerah antara pelipis dan telinga)." Dan masih banyak pendapat lainnya mengenai batasan wajah.

Hukum membasuh bagian wajah terbagi menjadi dua pendapat, seperti yang dituturkan oleh penulis dengan dalilnya masing-masing. Keduanya dinukil dari pendapat Asy-Syafi'i.

Imam Al Haramain dalam *An-Nihayah* berkata, "Asy-Syafi'i berkata, 'Tempat tumbuh rambut di tepi pelipis'."

Syaikh Abu Hamid juga mengisyaratkan seperti itu. Ar-Ruyani menyebutkan dalam *Al Bahr* bahwa Qadhi Abu Thayyib berkata: Abu Ishak Al Marwazi berkata, "Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Imla`* bahwa tempat tumbuhnya rambut di tepi pelipis termasuk bagian dari wajah."

Itulah dua pendapat Asy-Syafi'i. Para sahabat kami juga sepakat menyebutkan perbedaan pendapat tentang dua pendapat yang dinukil padahal pendapat tersebut ada dua seperti yang Anda lihat sendiri. Sepertinya kedua pendapat itu tidak diketahui oleh seorang pun di antara mereka meski salah satunya mungkin saja diketahui oleh salah seorang di antara mereka. Mereka berbeda pendapat, mana di antara kedua pendapat itu yang paling kuat. Al Mawardi, Bandaniji, Al Ghazali dalam *Al Wasith* dan *Al Wajiz* menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa tempat tumbuh rambut di bagian pelipis termasuk wajah. Inilah yang dipastikan oleh Imam Al Haramain. Al Mawardi menukil pendapat ini dari Abu Ali bin Abu Hurairah. Mayoritas ahli fikih sendiri menguatkan bahwa bagian tersebut termasuk wajah, di antaranya Qadhi Abu Thayyib, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli, Asy-Syasyi, penulis *Al Bayan*

dan lainnya. Sedangkan Ar-Ruyani dan Ar-Rafi'i menukilnya dari jumhur. Ini sesuai dengan pendapat Asy-Syafi'i tentang batasan kepala. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Ungkapan penulis, "Hingga ke dagu dan batas akhir jenggot." Penulis menyatukan keduanya sebagai bentuk penegasan karena bila tidak seperti itu. Masing-masingnya sudah cukup dan tidak perlu menyebutkan yang lain. Dalam bahasa Arab, dagu diungkapkan dengan *dzaqn*. Bentuk jamaknya adalah *adzqan*. Sedangkan jenggot dalam bahasa Arab disebutkan dengan *lihyan* yang bentuk tunggalnya adalah *liha*. Inilah dialek bahasa yang masyhur. Penulis *Mathali' Al Anwar* mengatakan, *liha* adalah versi dialek yang janggal dan lemah, keduanya adalah dagu dan tempat tumbuhnya gigi bagian bawah.

"Karena mereka menempatkannya ke bagian wajah," maksudnya adalah, menempatkannya ke salah satu bagian wajah dan yang biasa melakukannya adalah orang-orang mulia dan para wanita. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa *bayadh* adalah bagian wajah antara telinga dan pelipis. Inilah pendapat kami dan dinukil oleh para sahabat kami dari Abu Hanifah, Muhammad, Ahmad dan Daud. Sementara menurut Malik tidak termasuk bagian wajah. Diriwayatkan dari Abu Yusuf, remaja wajib membasuhnya dan yang sudah berjenggot tidak wajib. Al Mawardi meriwayatkan pembedaan ini dari Malik. Landasan hukum kami adalah karena *bayadh* terlihat saat berhadapan, sama seperti pipi. Sementara itu Al Mawardi dan lainnya berdalil dengan hadits Ali RA tentang tata cara wudhu Rasulullah SAW, Ali berkata, "Rasulullah SAW membasuhkan air ke wajah kemudian menutupkan jari jempol ke bagian depan telinga." (HR. Abu Daud dan Al Baihaqi)

Hadits ini tidak kuat karena dari riwayat Muhammad bin Ishak, penulis *Al Maghazi*, ia adalah pemalsu hadits dan ia tidak menyebutkan bahwa ia mendengar riwayat tersebut, karena itu tidak bisa dijadikan dalil seperti yang telah diketahui. Karena itulah aku tidak berdalil dengan riwayat tersebut, tapi

aku berdalil dengan riwayat *Al Mughni*. Selain itu, dengan menyebutkan hadits hanya semakin memperkuat dan agar lebih jelas kondisinya. *Wallahu a'lam.*

9. Asy-Syirazi berkata, "Bila yang bersangkutan berjenggot diperhatikan terlebih dahulu; bila jenggotnya sedikit dan tidak menutupi kulit, jenggot dan kulit wajib dibasuh berdasarkan ayat. Dan bila jenggotnya tebal dan menutupi kulit, air wajib diguyurkan ke jenggot karena itulah bagian wajah yang terlihat saat bertatap muka dan bagian dalamnya tidak wajib dibasuh berdasarkan riwayat Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW berwudhu dengan menciduk satu kali dan dibasuhkan ke wajah beliau. Sekali cidukan saja airnya tidak akan sampai ke bagian dalam jenggot lantaran jenggotnya tebal. Selain itu, itu adalah bagian dalam yang terhalang sehingga sama seperti bagian dalam mulut dan hidung. Dianjurkan untuk menyela-nyelakan air ke jenggot berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW menyela-nyela jenggot beliau. Bila sebagiannya sedikit dan sebagian lainnya tebal, kulit di bagian jenggot yang sedikit dibasuh sementara yang ada dibagian jenggot tebal diguyuri air."

Penjelasan:

Pada bagian ini terdapat beberapa penjelasan, yaitu:

1. Hadits Ibnu Abbas diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya.

Ungkapan penulis, "Sekali cidukan saja airnya tidak akan sampai ke bagian dalam jenggot bila jenggotnya tebal," maksudnya adalah, jenggot Rasulullah SAW tebal. Ini benar dan lumrah. Sedangkan maksud ungkapan penulis, "Nabi SAW menyela-nyela jenggot," adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dari riwayat Utsman bin Affan RA.

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih.*"

Ungkapan penulis, "Diriwayatkan," dengan bentuk pasif (yang dalam istilah ilmu hadits disebut *shighah tamridh* yang menunjukkan kelemahan hadits atau riwayat) perlu dipungkiri karena hadits tersebut adalah hadits

shahih.

2. Bentuk jamak dari kata *lihyah* adalah *luha* atau *liha* dan yang fasih adalah *liha. Lihyah* adalah rambut yang ditumbuh di dagu. Al Mutawalli, Al Ghazali dalam *Al Basith* dan lainnya menyebutkan hal itu. Inilah yang dominan dan yang lazim, hanya saja perlu dijelaskan karena adanya pernyataan yang menentang seperti yang akan kami jelaskan berikutnya.

Telah disebutkan sebelumnya bahwa *bisyrah* adalah kulit luar, dan kata *kattsah* atau *katsifah* memiliki arti yang sama (tebal).

Ungkapan penulis, "Karena itu adalah bagian dalam," tidak mencakup tangan dan kaki. Sedangkan "Yang ada penghalangnya" tidak mencakup lubang yang ada di tempat-tempat bersuci karena lubang-lubang tersebut wajib dibasuh bagian dalamnya.

Ungkapan penulis, "Yang lazim" tidak mencakup jenggot tebal bagi wanita.

3. Jenggot tebal wajib dibasuh bagian luarnya, dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat, sementara bagian dalamnya tidak, tidak pula kulit di bawahnya. Ini adalah pendapat yang benar dan masyhur yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dan ditegaskan oleh mayoritas sahabat-sahabat kami dalam seluruh pendapat mereka. Ini juga pendapat Malik, Abu Hanifah, Ahmad dan mayoritas sahabat, tabi'in dan lainnya.

Sementara itu Ar-Rafi'i menuturkan pendapat lain yang menyatakan kulitnya wajib dibasuh. Ini adalah pendapat Al Muzani dan Abu Tsaur. Syaikh Abu Hamid berkata, "Sebagian sahabat kami keliru dengan mengira bahwa Al Muzani menyebut hal tersebut dari pendapat Asy-Syafi'i, padahal tidak demikian. Ia hanya menyebutkan pendapatnya sendiri bersama Abu Tsaur dalam hal ini. tidak ada generasi salaf yang mengemukakan pandangan seperti itu."

Menurutku (An-Nawawi): Al Khaththabi juga menukilnya dari Ishak bin Rahawaih dan ia lebih besar dari keduanya. Pandangan mereka disandarkan pada hadits Anas tadi dalam sub bab ketiga setelah penjelasan ini.

Ungkapan penulis, "Beliau SAW menyela-nyela jenggot lalu bersabda,

'Seperti itulah Rabbku memerintahkanku'." Diqiyaskan pada mandi janabat, dan pada kumis serta alis.

Para sahabat kami berdalil kepada hadits Ibnu Abbas dan qiyas seperti yang disebutkan oleh para sahabat kami. Mereka menanggapi bahwa hal itu diqiyaskan kepada mandi janabat karena itu lebih berat. Oleh sebab itu, saat janabat seluruh bagian badan wajib dibasuh dan tidak boleh mengusap sepatu, lain halnya dengan wudhu. Di samping itu, karena wudhu dilakukan berulang kali sehingga akan terasa berat bila kulit bagian dalam jenggot dibasuh bila jenggotnya tebal, lain halnya dengan janabat. Sementara kumis dan alis jarang yang tebal dan tidak berat untuk mengguyurkan air hingga ke kulitnya, tidak seperti jenggot. Apabila jenggotnya sedikit atau tipis, bagian luar dan dalamnya wajib dibasuh serta kulitnya. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Tapi bila sebagiannya tipis dan sebagian lainnya tebal, maka masing-masing ada hukumnya tersendiri. Bila jenggotnya tidak bisa dipastikan ukurannya, yang tebal hukumnya sama seperti jenggot tebal dan yang tipis hukumnya sama seperti jenggot tipis. Inilah pendapat yang kuat dan inilah yang dipastikan oleh para sahabat kami dalam berbagai riwayat.

Al Mawardi berkata, "Apabila jenggot yang tebal berserakan di antara jenggot yang tipis, tidak bisa dibedakan dan tidak bisa dipisahkan, maka air wajib dibasuhkah ke seluruh jenggot dan kulit."

Ar-Rafi'i menuturkan pendapat lain bahwa jenggot seperti itu hukumnya sama seperti jenggot tipis secara mutlak. Imam Abu Sahal Sha'luki meriwayatkan pernyataan Asy-Syafi'i, bahwa orang yang kedua sisi jenggotnya tipis namun bagian tengahnya tebal, maka kulitnya wajib dibasuh secara keseluruhan seperti halnya alis. Pernyataan ini sangat janggal sekali, aku sendiri menyebut pernyataan tersebut dalam *Thabaqat Al Ahli Fiqih* di bagian biografi Umar Qasshab. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Tentang standar tebal dan tipisnya jenggot, ada beberapa pendapat, yaitu:

1. Yang dinilai orang tipis berarti tipis dan yang dinilai tebal berarti tebal. Pendapat ini dikemukakan oleh Qadhi Husain dalam *At-Ta'liq*, pendapat ini janggal.
2. Bila air sampai ke bagian dalam jenggot tanpa susah payah berarti jenggotnya tipis dan bila tidak bisa sampai ke dalamnya berarti jenggotnya tebal. Pendapat ini dikemukakan oleh ahli fikih Khurasan.
3. Inilah pendapat yang kuat dan dipastikan oleh ahli fikih Irak, Al Baghawi dan lainnya, dikuatkan oleh kalangan lain dan dinyatakan oleh Asy-Syafi'i, bahwa bila kulitnya tertutup oleh orang yang melihat saat berbicara berarti jenggotnya tebal dan bila terlihat berarti jenggotnya tipis.

Kedua: Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa pendapat kami menyatakan wajib membasuh jenggot tipis serta kulit di bagian dalamnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Malik, Ahmad dan Daud. Sementara sebagian sahabat kami berpendapat —juga dikemukakan oleh Abu Hanifah—, tidak wajib membasuh bagian dalam jenggot seperti halnya bagian dalam mulut karena menurut kami jenggot tipis dan tebal sama saja dalam kondisi janabat dan kami wajibkan membasuh bagian dalam jenggot. Kami juga menyamakannya saat wudhu karena itu kami tidak mewajibkan. Para sahabat kami berdalil pada firman Allah SWT, يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Bagian kulit tersebut juga terlihat saat berhadapan. Disamping itu, kulit di balik jenggot tipis adalah bagian wajah yang nampak sehingga sama seperti pipi. Lain halnya dengan jenggot tebal karena air tidak bisa masuk dengan mudah untuk sampai ke kulit, tidak seperti jenggot tipis.

Tanggapan untuk bagian dalam mulut adalah karena adanya penghalang asli sehingga menggugurkan kewajiban wudhu sementara jenggot adalah sesuatu yang muncul setelah sebelumnya tidak ada dan sesuatu yang muncul yang sebelumnya tidak ada bila tidak menutupi seluruh bagian dagu tidaklah mengugurkan kewajiban wudhu, sama halnya dengan sepatu robek yang

ditambal.

Sedangkan tanggapan tentang mandi janabat, bahwa standar pada kedua bagian tersebut adalah ada tidaknya kesulitan, kerumitan dan beban (*masyaqqah*). Mengingat janabat hanya sedikit, kami mewajibkan untuk membasuh seluruh kulit di balik bulu atau rambut, seperti itu juga bagian kulit di balik jenggot tipis saat wudhu. Namun hal ini berbeda dengan jenggot tebal. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Telah kami jelaskan sebelumnya, menyela-nyela jenggot hukumnya sunah namun mayoritas ahli fikih tidak menyebutkan tata caranya. As-Sarkhasi berkata, "Di sela-sela dengan jari jemari dari bawah dan bila mengambil air lagi untuk disela-selakan ke jenggot lebih baik."

Tata cara yang ia sebutkan ini didasarkan pada hadits Anas RA, bahwa bila wudhu Rasulullah SAW mengambil air setelapak tangan lalu dimasukkan ke langit-langit mulut kemudian disela-selakan ke jenggot lalu beliau bersabda, "*Seperti itulah Rabbku memerintahkanku.*" (HR. Abu Daud)

Sanad hadits ini *hasan* atau *shahih*. *Wallahu a'lam.*

10. Asy-Syirazi berkata, "Kulit yang ada di balik rambut atau bulu tebal tidak wajib dibasuh kecuali di lima tempat: alis, kumis, rambut di bawah bibir, pelipis dan jenggot tebal bagi wanita. Karena biasanya bulu atau rambut di tempat-tempat seperti ini tipis atau sedikit, bila pun ada yang tebal itu jarang sehingga tidak ada hukumnya."

Penjelasan:

Para sahabat kami berkata, "Ada delapan rambut atau bulu di wajah yang wajib dibasuh dan juga kulit yang ada di baliknya, baik rambut atau bulu tersebut tipis atau tebal; alis, kumis, rambut di bawah bibir, pelipis, jenggot wanita, jenggot waria, rambut, bulu mata dan bulu di pipi. Lima dari urutan pertama disebutkan oleh penulis dan para sahabat, sedangkan bulu mata disebutkan oleh Asy-Syafi'i dan para sahabat seperti Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi, Al Mahamili, Salim Ar-Razi, Qadhi Husain, Al Faurani, Imam Al

Haramain, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Ghazali, Al Baghawi, Al Mutawalli dan masih banyak lagi. Sementara bulu pipi disebutkan oleh Al Baghawi dan lainnya. Jenggot waria disebutkan oleh Ad-Darimi, Al Mutawalli, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan lainnya. Al Mutawalli memberikan alasan karena itu jarang ada dan pada dasarnya hukum untuk waria harus diberlakukan secara yakin. Sedangkan untuk bagian ketiga, Al Mutawalli memberikan alasan karena membasuh kulit hukumnya wajib sebelum tumbuhnya jenggot. Sementara itu kami ragu apakah kewajibannya gugur setelah jenggot tumbuh? Pada asalnya tetap ada. Demikianlah perincian berdasarkan pandangan yang menyebutkan bahwa jenggot waria bukan sebagai tanda kelelakian.

Perlu diketahui, penulis hanya mengecualikan lima hal saja dan tidak menyebutkan tiga lainnya perlu dipungkiri. Tanggapan terhadap hal itu, penulis menilainya sebagai sesuatu yang zhahir yang bisa dipahami melalui penjelasannya karena bulu tebal di bulu mata dan pipi lebih jarang ada dari pada kelima bulu lainnya dan jenggot milik waria diketahui bahwa hukumnya sama seperti wanita termasuk langkah hati-hati yang ada.

Selain itu, kedelapan rambut atau bulu tersebut wajib dibasuh serta kulit yang ada di baliknya meski tebal, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini kecuali yang dinukil dari Ar-Rafi'i yang menyebutkan bahwa semuanya sama seperti jenggot. Kalau tidak seperti itu, berarti ada satu pendapat masyhur milik ahli fikih Khurasan yang menyebutkan tentang rambut di bawah bibir bawah, bahwa bulu tersebut sama dengan jenggot. Pendapat lain menyatakan, bulu tersebut bila menyembung dengan jenggot berarti sama seperti jenggot, bila terpisah kulitnya wajib dibasuh meski bulunya tebal. Pendapat ini dituturkan oleh Qadhi Husain, Al Faurani, Al Mutawalli, penulis *Al Uddah* dan *Al Bayan*. Dengan demikian dapat disimpulkan ada tiga pendapat tentang bulu di bawah bibir bawah dan pendapat yang kuat adalah wajib membasuh kulitnya meski bulu tersebut tebal.

Penafsiran tentang Bulu-bulu yang Dimaksud

Alis adalah bulu yang sudah lazim. Disebut alis atau *hajib* (dalam bahasa Arab) karena menghalangi mata dari gangguan. Kumis atau *syarib* (dalam

bahasa Arab) adalah bulu yang tumbuh di atas bibir bagian atas. Jumhur menyatakan, *syarib* adalah bentuk tunggal. Qadhi Abu Thayyib menyatakan, Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm*, bahwa wajib mengguyur air ke pangkal-pangkal bulu di tempat-tempat alis, kumis, bulu pelipis dan bulu di bawah bibir bagian bawah.

Qadhi berkata, "Ada yang menyatakan, yang dimaksudkan kumis oleh Asy-Syafi'i adalah bulu yang ada di atas bibir. Ada juga yang menyatakan bahwa yang dimaksudkan oleh Asy-Syafi'i adalah bulu di atas bibir bagian atas. Bulu bagian kanan atas bibir oleh Asy-Syafi'i disebut kumis bagian kanan dan bulu bagian kiri atas bibir disebut kumis bagian kiri. Inilah yang benar dan inilah yang dituturkan oleh Qadhi dari *Al Umm* yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i diberbagai tempat pada bab 'Kumis' dengan kata tunggal. Di antara yang menyebut kumis dengan kata ganda adalah Ibnu Qash dalam *At-Talkhish* dan Al Ghazali di berbagai kitabnya."

Bulu yang tumbuh di bagian bibir bawah dalam bahasa Arab disebutkan dengan *Anfaqah*. Demikian yang dikemukakan oleh Qadhi Husain dan penulis *At-Tatimmah* dan *Al Bayan*. Sedangkan bulu yang tumbuh di atas tulang yang menonjol di dekat telinga disebutkan dengan *Adzar*. Demikianlah definisikan yang dikemukakan oleh Al Mahamili, Imam Al Haramain, Ibnu Ash-Shabbagh, Ar-Rafi'i dan lainnya. Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur yang dipastikan oleh jumhur, bahwa bulu di bawah bibir bagian bawah ini hukumnya sama seperti jenggot dan sisi perbedaannya adalah tebal dan tipisnya seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Di antara yang menegaskannya adalah Abu Ali Bandniji, Faurani, Imam Al Haramain, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli, penulis *Al Uddah* dan *Al Bayan*, Ar-Rafi'i dan lainnya.

Asy-Syafi'i menyatakan hal tersebut dalam *Al Umm* dan diabsahkan oleh Qadhi Husain. Hal itu dapat difahami secara kontekstual melalui pernyataan penulis "kulit di balik bulu tebal tidak wajib dibasuh kecuali pada lima tempat dan bulu bagian bawah bibir bawah tidak termasuk di antaranya". As-Sarkhasi menyebutkan penjelasan janggal seperti yang disebutkan dalam *Al Amali*, bahwa zhahir madzhab kami menyatakan, bulu di pipi sama seperti bulu di pelipis, kulit di baliknya wajib dibasuh meski bulunya tebal. Namun pendapat ini janggal sekaligus tidak terpakai karena berseberangan dengan

dalil. Karena bulu tebal di bibi tidak jarang ada, dengan demikian bulu tersebut mirip seperti jenggot.

Masalah:

Pertama: Bulu tebal yang ada di tangan dan kaki wajib di basuh beserta kulit yang ada di baliknya. Dalam hal ini tidak ada perbedaan. Karena bulu tebal di kedua tempat tersebut jarang ada. Demikian juga kulit yang ada di balik bulu tebal, wajib di basuh saat janabat, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. sebab, tidak adanya unsur kerumitan dan kesulitan ketika membasuhnya mengingat hal itu jarang ada. Maka dari itu, penulis mengecualikan dengan ungkapannya "tidak wajib membasuh kulit di balik bulu tebal daam wudhu."

Kedua: Ungkapan penulis, "Bulu tebal jarang ada, karena itu tidak ada hukumnya." Redaksi ini masyhur dipakai di kalangan ulama dan artinya menurut mereka adalah sesuatu yang jarang hukumnya tidak berbeda dengan sesuatu yang lazim, hukumnya sama saja. Artinya, bulu tebal tidak ada pengaruhnya sehingga ada dan tidak adanya sama saja.

Ketiga: Apabila wanita memiliki jenggot dianjurkan untuk mencabut dan mencukurnya karena ia berhak untuk itu, lain halnya lelaki. Penjelasan ini sudah aku paparkan di akhir bab siwak. *Wallahu a'lam.*

11. Asy-Syirazi berkata, "Apabila jenggot terurai tidak lagi termasuk dalam bagian wajah. Dalam hal ini ada dua pendapat: (a) tidak wajib mengguyurkan air di bagian tersebut karena jenggot tersebut adalah bulu yang tidak bertemu dengan bagian yang diwajibkan untuk dibasuh dan bukan pula bagian yang wajib dibasuh sehingga sama seperti rambut yang dipintal, dan (b) wajib dibasuh berdasarkan riwayat yang menyebutkan, أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلاً غَطَّى لِحْيَتَهُ وَهُوَ فِي الصَّلاَةِ ، فَقَالَ اكْشِفْ لِحْيَتَكَ ، فَإِنَّهَا مِنَ الْوَجْهِ **'Nabi SAW pernah melihat**

seseorang menutupi jenggotnya lalu beliau bersabda, "*Bukalah jenggotmu karena itu termasuk wajah*".' Karena jenggot merupakan bulu yang nampak di bagian kulit wajah sehingga sama seperti bulu pipi."

Penjelasan:

Hadits tersebut ditemukan di sebagian besar manuskrip namun beberapa lainnya tidak menyebutkan. Seperti itu juga yang tertera di salah satu manuskrip, ada yang menyatakan bahwa hadits tersebut diriwayatkan di hadapan penulis dengan dibaca. Hadits tersebut diriwayatkan dari Ibnu Umar. Hafizh Abu Bakar Hazimi menyatakan bahwa hadits tersebut lemah. Tidak ada hadits yang berasal dari Nabi SAW berkenaan dengan hal ini sama sekali.

Ungkapan penulis "Karena jenggot adalah bulu yang nampak," tidak mencakup jenggot bagian dalam pada jenggot tebal.

"Di bagian kulit wajah," tidak mencakup bagian depan kepala.

"Jenggot terurai," maksudnya adalah, memanjang dan terurai.

Berkenaan dengan penjelasan hukum dalam hal ini, para sahabat kami menyatakan, bila jenggot tidak lagi termasuk dalam bagian wajah baik berdasarkan panjang atau lebarnya, atau bulu pelipis, pipi dan bagian depan jenggot, wajibkah bagian luarnya diguyuri air? Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur. Inilah masalah pertama yang dinukil oleh Al Muzani dalam *Al Mukhtashar*. Dalam hal ini ada dua pendapat dan pendapat yang kuat menurut para sahabat kami wajib dibasuh. Hal itu dipastikan oleh beberapa kelompok penulis *Al Mukhtashar*. Pendapat kedua menyatakan tidak wajib tapi hanya dianjurkan. Kedua pendapat tersebut berlaku pada bagian luar wajah (yang tidak termasuk wajah) baik berdasarkan panjang atau lebarnya seperti yang telah kami jelaskan tadi. Hal itu ditegaskan oleh Abu Ali Bandaniji dalam *Al Jami'* dan juga yang lain.

Redaksi mayoritas para sahabat ami sama seperti redaksi penulis, mereka menyatakan wajibkah mengguyurkan air pada bagian yang tidak termasuk wajah? Dalam hal ini ada dua pendapat. Redaksi penulis *Asy-Syamil* dan sebagian kecil ahli fikih lain menyebut wajibkah membasuh bagian luar yang tidak termasuk bagian wajah? Dalam hal ini ada dua pendapat.

Ar-Rafi'i menyatakan, kata "mengguyur" menurut terminologi para pendahulu bila dipakai untuk bulu artinya menuangkan air di bagian luarnya, sedangkan kata "membasuh" dipakai untuk menuangkan air di bagian luar sekaligus bagian dalamnya. Karena itulah mereka menyangkal redaksi Az-Zubairi saat menjelaskan permasalahan ini, bahwa wajib dibasuh bila yang disebutkan adalah kata "mengguyur." Mereka menyatakan bahwa membasuh bagian luar wajah hukumnya tidak wajib, hanya ada satu pendapat saja. Yang diperdebatkan hanyalah tentang mengguyur, dalam hal tersebut ada dua pendapat.

Maksud para imam yang menyebutkan bagian dalam jenggot yang diurai tidaklah wajib dibasuh, hanya ada satu pendapat dalam hal ini, sama seperti bulu yang tumbuh di bawah dagu. Demikian pernyataan Ar-Rafi'i dan Al Mahamili dalam kedua kitabnya. Tidak ada perbedaan pendapat tentang tidak wajibnya membasuh bulu yang tidak termasuk dalam bagian wajah. Lalu wajibkah mengguyurkan air di bagian luarnya? Dalam hal ini ada dua pendapat. Sekelompok ahli fikih di antaranya Imam Al Haramain menyebutkan penjelasan yang secara ringkasnya dengan menyebutkan, bahwa bulu yang tidak termasuk dalam bagian wajah bila tebal ada dua pendapat apakah bagian luarnya wajib diguyuri air ataukah tidak. Sementara bagian dalamnya tidak wajib dibasuh. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Bila bulu yang berada di luar bagian wajah tipis, ada dua pendapat tentang kewajiban membasuh bagian luar dan dalamnya. Inilah pendapat yang kuat dan pendapat ahli fikih lain diartikan seperti itu.

Sementara pernyataan Al Ghazali dalam *Al Basith*, menyebutkan bahwa bulu yang tidak termasuk dalam bagian wajah apakah wajib diguyuri air pada sisi luarnya, baik tebal atau tipis berseberangan dengan pandangan seluruh sahabat kami. Kami tidak mengetahui seorang pun yang menegaskan cukup mengguyurkan air pada bagian luar bulu tipis yang tidak termasuk dalam bagian wajah diartikan wajib. Sementara kebalikannya, yaitu wajib membasuh bagian dalam bulu tebal, hal itu diwajibkan oleh Az-Zubairi dan lainnya. Namun pendapat tersebut lemah, bahkan para sahabat kami menyatakannya salah.

Masalah:

Telah kami sebutkan sebelumnya dua pendapat tentang wajibnya mengguyurkan air di bagian luar bulu wajah yang tidak termasuk dalam bagian wajah. Pendapat yang benar menurut para sahabat kami adalah, hukumnya wajib dibasuh seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Pendapat ini diriwayatkan dari Malik dan Ahmad. Sementara pendapat yang tidak mewajibkan diriwayatkan dari Abu Hanifah, Daud dan pendapat pilihan Al Muzani. Dalil kedua pendapat ini seperti yang telah disebutkan oleh penulis.

Para sahabat kami mengemukakan dua jawaban atas qiyas pada rambut dipintal yang dikemukakan oleh kalangan lain, yaitu:

1. Kepala adalah kata benda untuk bagian tubuh atas, sementara rambut yang dipintal tidak demikian dan wajah adalah bagian yang terlihat saat bertatap muka, jenggot yang diurai termasuk dalam bagian wajah berdasarkan definisi ini.
2. Kami menempuh langkah hati-hati pada kedua tempat tersebut. *Wallahu a'lam*.

Beberapa Hal yang Terkait dengan Membasuh Wajah

1. Penulis *Al Hawi* menuturkan bahwa tata cara membasuh wajah yang dianjurkan adalah mengambil air dengan kedua tangan secara keseluruhan. Karena, itu lebih memungkinkan dan lebih sempurna lalu dimulai dengan mengguyurkan ke bagian atas wajah kemudian dicucurkan ke bawah sebab seperti itulah yang dilakukan oleh Rasulullah SAW. Disamping itum, karena bagian atas wajah adalah bagian yang paling terhormat karena itulah bagian sujud. Alasan lain adalah karena membasuh di bagian atas itu lebih memungkinkan kemudian secara alami air akan mencukur ke bawah hingga seluruh bagian wajah yang diperintahkan di basuh akan terkena air. Atau bisa juga dengan mengguyurkan air dengan cara lain.

Demikianlah pernyataan Al Mawardi. Mengambil air dengan kedua tangan seperti yang disebutkan oleh Al Mawardi tersebut benar. Pendapat ini pula yang ia nyatakan dalam *Mukhtashar Al Muzani* dan itulah yang pastikan

oleh jumhur. Pendapat lain menyatakan bahwa mengambil air dengan satu tangan. Ada juga pendapat ketiga yang dikemukakan oleh Zahir As-Sarkhasi, salah satu sahabat kami generasi terdahulu, mengambil air dengan tangan kanan dan tangan kiri ditelakkan di bawahnya, setelah itu diguyurkan ke bagian atas dahi. Ketiga pendapat tersebut secara makna disebutkan dalam hadits *shahih.*

Dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* disebutkan, bahwa diriwayatkan dari Abdullah bin Zaid tentang tata cara wudhu Rasulullah SAW, ia berkata, "Beliau mencelupkan tangan lalu membasuh wajah tiga kali."

Demikianlah riwayat Al Bukhari diberbagai tempat dalam kitab *Shahih*-nya. Dalam riwayat Muslim disebutkan redaksi, "Tangan beliau." Yakni dengan bentuk tunggal. Riwayat Al Bukhari yang lain menyebutkan, "Lalu beliau mencelupkan kedua tangan, dengan kedua tangan itu beliau mengambil air kemudian beliau membasuh wajah sebanyak tiga kali."

Seperti itulah riwayat Al Bukhari menyebut tangan dengan kata ganda (*mutsanna*). Hal yang sama juga disebutkan dalam *Sunan Abu Daud* dan lainnya dari riwayat Ali bin Abu Thalib RA, hanya saja sanadnya lemah.

Disebutkan dalam riwayat Al Bukhari dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Kemudian beliau mengambil air lalu beliau begini." Ibnu Abbas kemudian meletakkan tangan kirinya di bawah tangan kanan lalu membasuh wajah, setelah itu Ibnu Abbas berkata, "Seperti itulah aku melihat Rasulullah SAW berwudhu."

Hadits-hadits ini menunjukkan, bahwa semua tata cara membasuh wajah tersebut sunah, namun mengambil air dengan kedua tangan lebih utama berdasarkan pendapat terpilih seperti yang telah dijelaskan tadi. *Wallahu a'lam.*

2. Para sahabat kami, penulis *At-Tatimmah* dan lainnya menyatakan, bahwa orang yang berwudhu wajib membasuh bagian kepala, leher dan bagian bawah dagu yang termasuk dalam bagian wajah. Karena tidaklah mungkin membasuh keseluruhan wajah tanpa membasuh bagian-bagian tersebut seperti wajibnya menahan diri di sebagian waktu malam saat puasa siang terpenuhi secara keseluruhan. Penulis telah menjelaskan hal ini saat membahas 2 *qullah.*

3. Apabila ada luka robek pada kulit dan keluar dari batasan wajah, maka wajib dibasuh secara keseluruhan berdasarkan madzhab. Demikianlah yang dipastikan oleh penulis *Al Bahr* dan *Al Bayan*. Sebab, hal itu jarang ada dan kesemuanya termasuk wajah. Dalam *At-Tahrir*, Al Jurjani menyebutkan dua pendapat. Yang paling kuat adalah pendapat ini, sedangkan pendapat kedua menyebutkan bahwa bagian wajah yang tidak termasuk dalam batasan wajah ada dua pendapat sama seperti jenggot yang diurai.

4. Apabila seseorang memotong hidung atau bibirnya, apakah ia harus membasuh bagian luar yang terpotong saat wudhu atau mandi? Ada dua pendapat dalam hal ini, yaitu: (a) pendapat yang kuat adalah wajib seperti halnya bila yang bersangkutan mengelupas kulit wajah atau tangannya, dan (b) tidak wajib karena pada saat sebelum dipotong yang bersangkutan berkesempatan membasuhnya, sementara setelah dipotong tidaklah wajib sehingga hukumnya sama seperti sedia kala.

5. Asy-Syafi'i dan para sahabat berpendapat, dianjurkan membasuh kedua bagian sisi dagu bersamaan dengan membasuh wajah karena sebagian ulama menganggapnya termasuk wajah. Oleh karena itu, dianjurkan agar dibasuh demi menghindari perbedaan pendapat.

6. Wajib membasuh bagian merah bibir yang terlihat. Hal ini dikemukakan oleh Ad-Darimi.

7. Apabila seseorang memiliki dua wajah dengan dua kepala, keduanya wajib dibasuh seperti yang dikemukakan oleh Ad-Darimi. Ia menyatakan salah satu kepalanya cukup dibasuh. Ia juga menyatakan kemungkinan wajib membasuh sebagian masing-masing kepala.

8. Kedua pelipis harus dibasuh, lalu apakah keduanya termasuk bagian dari kepala ataukah wajah? Dalam hal ini ada tiga pendapat yang akan kami jelaskan dalam pembahasan tentang membasuh kepala karena penulis menyebutkan hal itu.

9. Tidak wajib melintaskan tangan ke wajah dan ke seluruh bagian-bagian badan baik saat wudhu atau pun mandi, hanya dianjurkan saja. Inilah madzhab kami dan madzhab jumhur. Malik dan Al Muzani berpendapat

hukumnya wajib. Masalah ini akan kami jelaskan lebih lanjut beserta dalil-dalilnya pada bab membasuh saat penulis dan para sahabat menyebutkannya. *Wallahu a'lam.*

12. Asy-Syirazi berkata, "Kemudian membasuh kedua tangan. Membasuh kedua tangan hukumnya wajib berdasarkan firman Allah SWT, '*Dan kedua tanganmu sampai siku-siku.*' (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Dianjurkan dimulai dari sebelah kanan kemudian kiri berdasarkan riwayat Abu Hurairah RA, Nabi SAW bersabda, إِذَا تَوَضَّأْتُمْ فَابْدَأُوْا بِمَيَامِنِكُمْ **'*Bila kalian wudhu, mulailah pada bagian kananmu*'. Bila dimulai dengan bagian kiri, hukumnya boleh berdasarkan firman Allah SWT, '*Dan kedua tanganmu sampai siku-siku*'. (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Bila keduanya wajib berurutan tentu Allah SWT tidak menyatukan keduanya."**

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah ini adalah hadits *hasan* yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan lainnya di dalam kitab *Sunan*, bab pakaian dengan sanad yang baik. Redaksi hadits di sebagian besar kitab-kitab hadits menyebutkan,

إِذَا لَبِسْتُمْ وَإِذَا تَوَضَّأْتُمْ فَابْدَأُوْا بِمَيَامِنِكُمْ.

"*Bila kalian mengenakan pakaian dan bila wudhu, mulailah dengan bagian kananmu.*"

Sebagian riwayat menyebutkan redaksi, بِمَيَامِنِكُمْ seperti yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab*, keduanya *shahih*. Kata *Ayamin* adalah bentuk jamak dari *aiman* dan *mayamin* adalah bentuk jamak dari *maimanah*.

Ungkapan penulis, "Dimulai dari bagian kanan kemudian kiri," hanya sebagai penegasan saja, sedangkan "Kemudian bagian kiri," tidak perlu disebutkan, karena sudah lazim bila memulai dari bagian kanan, setelah itu pasti bagian kiri. Penulis dan juga ahli fikih lain menggunakan redaksi-redaksi seperti ini di berbagai tempat dan penjelasan kami ini juga disebut.

Hukum membasuh kedua tangan adalah wajib berdasarkan Al Qur'an, Hadits dan ijmak. Sementara mendahulukan bagian kanan hukumnya sunah berdasarkan ijmak, bukan wajib. Ibnu Al Mundzir menyatakan, ahli fikih sepakat tidak wajib mengulang bagi orang yang memulai dengan tangan kiri. Seperti itu juga ahli fikih lain menukil ijmak tentang hal ini. Para sahabat kami menukil pendapat dari Syi'ah yang menyebutkan bahwa mendahulukan tangan kanan hukumnya wajib, hanya saja Syi'ah tidak perlu dijadikan acuan dalam ijmak.

Pandangan mereka didasarkan pada hadits Abu Hurairah tadi, sementara pandangan para sahabat kami didasarkan pada dalil yang dikemukakan oleh penulis, yaitu firman Allah SWT, وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ "*Dan kedua tanganmu sampai siku-siku.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Andai berurutan hukumnya wajib pasti dijelaskan oleh Allah SWT dengan berfirman, "Basuhlah wajah-wajahmu, bagian-bagian kanan dan bagian-bagian kirimu," seperti halnya urutan yang disebutkan Allah SWT untuk keempat bagian wudhu. Al Baihaqi dan lainnya meriwayatkan dari Ali RA, bahwa ia pernah ditanya tentang mendahulukan bagian kanan kemudian Ali meminta air wudhu, setelah itu ia berwudhu dan memulai dari bagian kiri.

Riwayat lain menyebutkan, "Aku tidak peduli bila aku memulai bagian kiri."

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud RA, bahwa ia memberi keringanan untuk memulai bagian kiri. Sementara itu hadits Abu Hurairah diartikan sebagai anjuran. Dalilnya adalah penjelasan di atas dan ijmak ahli fikih yang kompeten.

Masalah:

Pertama: Memulai bagian kiri meski hal itu sah tapi makruh *tanzih* seperti yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan dari kitab inilah aku menukil. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Para sahabat kami dan ulama lain menyatakan, dianjurkan untuk mendahulukan yang kanan dalam segala sesuatunya sebagai langkah

untuk memuliakan seperti saat wudhu, mandi, mengenakan baju, sepatu, sandal, celana, masuk masjid, bersiwak, bercelak mata, memotong kuku, mencukur kumis, bersalaman, mencium hajar aswad, menerima, memberi dan lainnya yang semakna. Selain hal itu dianjurkan untuk lebih mendahulukan yang kiri seperti mengeluarkan ingus, beristinja, masuk kamar mandi, keluar dari masjid, melepas sepatu, celana, baju, sandal, pekerjaan-pekerjaan yang dinilai kotor dan semacamnya.

Dalil kaidah ini adalah hadits-hadits dalam kitab *Shahih*, di antaranya hadits Aisyah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW senang menggunakan bagian kanan di segala kondisi beliau, saat bersuci, berjalan dan mengenakan sandal." (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Diriwayatkan dari Aisyah RA, ia berkata, "Bagian kanan Rasulullah SAW untuk bersuci dan makan sementara bagian kiri beliau untuk buang hajat dan kotoran."

Hadits ini adalah hadits *shahih*, riwayat Abu Daud dan lainnya dengan sanad *shahih*.

Diriwayatkan dari Hafshah RA, bahwa Rasulullah SAW menjadikan bagian kanan beliau untuk makan, minum dan berpakaian sementara bagian kiri beliau gunakan untuk selain itu. (HR. Abu Daud dan lainnya dengan sanad baik)

Diriwayatkan dari Ummu Athiyyah RA, bahwa Nabi SAW bersabda kepada mereka saat jenazah putri beliau dimandikan,

ابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنْهَا.

"*Mulailah dari bagian-bagian kanannya, bagian-bagian wudhunya.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Dalam hal ini ada hadits serupa dari Abu Hurairah seperti yang disebutkan tadi,

إِذَا لَبِسْتُمْ وَإِذَا تَوَضَّأْتُمْ فَابْدَأُوا بِمَيَامِنِكُمْ.

"*Bila kalian mengenakan pakaian dan bila wudhu, mulailah pada bagian-bagian kananmu.*"

Memulai wudhu dari bagian kanan disebutkan dalam riwayat dari Utsman, Abu Hurairah, Ibnu Abbas dan lainnya. Diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا انْتَعَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِالْيَمِينِ وَإِذَا نَزَعَ فَلْيَبْدَأْ بِالشِّمَالِ وَلْتَكُنِ الْيُمْنَى أَوَّلَهُمَا تُنْعَلُ وَآخِرَهُمَا تُنْزَعُ.

"*Bila salah seorang dari kalian mengenakan sandal, maka ia hendaknya memulai dari yang kanan dan bila melepas maka ia hendaknya memulai dari yang kiri, agar yang kanan menjadi permulaan bersandal dan yang terakhir dilepas.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Diriwayatkan dari Anas RA, ia berkata, "Termasuk sunnah; bila engkau masuk masjid, mulailah dengan kaki kananmu dan bila keluar mulailah dengan kaki kirimu." (HR. Hakim)

Hakim berkata, "Hadits ini adalah hadits *shahih* sesuai syarat Muslim."

Ketiga: Bagian kanan yang dianjurkan saat wudhu adalah tangan dan kaki, sedangkan kedua telapak tangan, pipi dan telinga sunahnya dibersihkan secara bersamaan meski yang lebih kuat kanan lebih didahukan. *Wallahu a'lam.*

13. Asy-Syirazi berkata, "Wajib menyertakan kedua siku saat membasuh tangan berdasarkan riwayat Jabir RA, ia berkata, 'Apabila wudhu, Nabi SAW mengguyurkan air ke kedua siku beliau'."

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan sanadnya *dha'if.* Redaksi, "Beliau mengguyurkan air ke kedua siku beliau," inilah yang disebutkan oleh penulis sebagai dalil wajibnya membasuh kedua siku dan inilah madzhab kami

serta madzhab ulama secara keseluruhan kecuali pendapat yang diriwayatkan oleh para sahabat kami dari Zufar dan Abu Bakar bin Daud, keduanya berpendapat membasuh ke dua siku dan mata kaki tidak wajib. Para sahabat kami berdalil dengan firman Allah SWT, وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ "*Dan tangan-tanganmu hingga siku-siku.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Ibnu Qutaibah, Al Azhari dan kalangan pakar bahasa serta ahli fikih lain memberikan penjelasan tentang langkah pengambilan dalil dari ayat tersebut. Ringkasnya, sekelompok ahli bahasa di antaranya Abu Abbas Tsa'labi dan lainnya menyatakan, "hingga" artinya bersamaan. Ibnu Abbas Al Mubarrad, Abu Ishak Az-Zujaj dan lainnya menyatakan, "hingga" menunjukkan batasan dan inilah pernyataan yang kuat dan masyhur. Bila bermakna "bersamaan" berarti secara tekstual mencakup sikut dan lengan tidak termasuk berdasarkan ijmak.

Apabila untuk arti batasan berarti batasan yang disebut termasuk bila pembatasan tersebut mencakup batasan dan sesuatu yang dibatasi, misalnya قَطَعْتُ أَصَابِعَهُ مِنَ الْخِنْصِرِ إِلَى الْمُسَبِّحَةِ (aku memotong jari-jarinya dari jari kelingking hingga jari telunjuk) atau بِعْتُكَ هَذِهِ الأَشْجَارَ مِنْ هَذِهِ إِلَى هَذِهِ (aku menjual pohon dari yang ini hingga ini padamu). Kedua jari dan kedua pohon tersebut termasuk dalam bagian yang dipotong dan bagian yang dijual karena tercakup dalam teks tanpa perlu diragukan. Maksud pembatasan dalam contoh seperti ini adalah mengeluarkan bagian yang tercakup oleh pembatasan dengan menyertakan batasan di bagian dalamnya.

Demikian juga dalam kasus ini, kata "tangan" mencakup dari ujung jari hingga ketiak, dengan demikian fungsi pembatasan sampai siku menyertakan bagian tersebut. Di antara dalil yang dijadikan pijakan adalah hadits Abu Hurairah RA, bahwa ia berwudhu lalu membasuh kedua tangannya hingga ke lengan dan membasuh kedua kaki hingga betis setelah itu ia berkata, "Seperti itulah aku melihat Rasulullah SAW berwudhu." (HR. Muslim)

Hadits ini menjelaskan bahwa Rasulullah SAW membasuh kedua siku, dan perbuatan beliau sebagai penjelasan bahwa wudhu yang diperintahkan. Sementara itu tidak ada riwayat yang menyebutkan beliau tidak membasuh keduanya. *Wallahu a'lam.*

Mirfaq dan *marfaq* (sikut tangan) adalah dua dialek masyhur tapi yang pertama lebih fasih. *Mirfaq* adalah tumpuan dua tulang yang saling menyatu; ujung tulang lengan dan ujung tulang siku. Itulah bagian yang dijadikan tumpuan orang bila tengah istirahat dan mengganjal kepalanya dan bertumpu di atas sikutnya. Inilah penjelasan yang dituturkan oleh Al Azhari tentang batasan sikut. *Wallahu a'lam.*

14. Asy-Syirazi berkata, "Apabila kuku seseorang panjang hingga melampaui ujung jari, ada dua pendapat: (a) Abu Ali bin Khairan menyatakan wajib dibasuh, hanya ada satu pernyataan karena hal itu jarang ada, dan (b) para sahabat kami menyatakan ada dua pendapat sama seperti masalah jenggot yang diurai."

Penjelasan:

Kedua pendapat tersebut benar, di antaranya ada yang memastikan wajib seperti yang dikemukakan oleh Qadhi Abu Thayyib dari Abu Ali bin Abu Hurairah dan dibenarkan oleh Al Jurjani, Ar-Ruyani, Asy-Syasyi dan lainnya serta dipastikan oleh Al Baghawi dan lainnya. Mereka membedakannya dengan jenggot karena hal tersebut jarang, disamping itu tidak repot untuk membasuhnya dan yang bersangkutan dinilai lalai karena tidak memotong kuku, sementara jenggot tidak demikian dalam segala halnya. Bila di ujung kuku seseorang yang panjang ada sesuatu yang menutupi atau sejenisnya, bila kami tidak mewajibkan untuk membasuhnya, maka wudhunya sah dan bila kami mewajibkannya, maka wudhunya tidak sah. Kata kuku dalam bahasa Arab disebut dengan *azhaafir* dan *azhfar* adalah bentuk jamak *zhufr*. Penjelasannya telah dipaparkan dalam bab siwak dan jenggot yang dipanjangkan, sementara nama dan hal ihwal Ibnu Khairan telah disebutkan dalam bab air *musta'mal Wallahu a'lam.*

15. Asy-Syirazi berkata, "Apabila yang bersangkutan memiliki jari lebih atau tangan lebih harus dibasuh karena terdapat di tempat wajib, bila yang bersangkutan memiliki dua tangan normal dipundak atau sikut, maka ia harus membasuh keduanya karena termasuk

tangan. Bila salah satunya utuh sementara yang lain cacat, maka yang utuh itulah yang asli sementara yang cacat perlu diperhatikan terlebih dahulu. Bila tercipta di tempat wajib harus dibasuh sama seperti jari-jari lebih tapi bila tercipta di lengan dan tidak berada di tempat wajib tidak wajib dibasuh, dan bila sebagiannya berada di tempat, yang wajib dibasuh adalah yang berada di tempat wajib (karena termasuk dalam kata "tangan."[179]

Penjelasan:

Kata jari dalam bahasa Arab disebut dengan *ushbu'*. Berkenaan dengan kaat ini, ada sepuluh dialek seperti yang telah dijelaskan dalam bab siwak. Sedangkan telapak tangan dalam bahasa Arab disebut dengan *kaff*, adalah kata *mu'annats* menurut bahasa yang masyhur. Tapi ada juga yang menyatakan, kata ini *mudzakkar*. Disebut seperti itu karena telapak tangan menjaga seluruh bagian badan. Pendapat lain menyatakan karena dengan telapak tangan itulah seseorang mengumpulkan dan menyatukan. *Mankib* adalah bentuk tunggal dari kata *manakib*, artinya kumpulan antara lengan dan bahu. Ada tiga dialek untuk kata ini, yaitu *adhud*, *adhd* dan *adhad* namun yang lebih fasih dan masyhur adalah yang pertama.

Apabila seseorang memiliki jari atau tangan lebih wajib dibasuh, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini seperti yang telah dijelaskan tadi. Bila ia memiliki dua tangan normal dari segi fungsi dan bentuknya, ia wajib membasuh keduanya. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat karena termasuk dalam kata "tangan" dan bila salah satunya utuh sementara yang lain cacat, yang utuh itulah yang asli dan wajib dibasuh. Sementara yang cacat, bila tercipta di tempat wajib, maka wajib dibasuh. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat sama halnya dengan jari-jari lebih. Ar-Rafi'i dan lainnya menyatakan bahwa baik panjangnya melebihi tangan asli ataukah tidak.

Di antara tanda yang menunjukkan cacat pada tangan adalah terlalu pendek sementara yang satunya berukuran normal, ada yang tidak berfungsi, lemah dan jari-jarinya kurang. Bila tangan tercipta cacat pada lengan dan

---

[179] Yang tertera dalam tanda kurung berasal dari manuskrip Ar-Rukabi.

tidak memanjang melebihi tempat wajib sedikit pun tidak wajib dibasuh. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Dan bila melampaui tempat wajib, maka ia wajib dibasuh menurut pendapat yang benar yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dan dipastikan oleh ahli fikih lain seperti Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Baghawi, penulis *Al Uddah* dan lainnya.

Imam Al Haramain menukil dari ahli fikih Irak dan lainnya, mereka meriwayatkan hal itu dari pendapat Asy-Syafi'i, setelah itu ia berkata, "Masalah ini sangat tidak jelas. Aku hanya melihat penukilan teks mereka saja." Demikian pernyataan Imam Al Haramain.

Beberapa kalangan ahli fikih menukil pendapat tentang wajibnya membasuh bagian tangan yang melampui tempat wajib di antaranya Al Mawardi, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli, Asy-Syasyi, Ar-Ruyani, penulis *Al Bayan* dan lainnya. Ar-Rafi'i berkata, "Sebagian kalangan yang kompeten menyatakan, itu tidak wajib karena bagian tangan tersebut tidak asli dan tidak tumbuh di tempat wajib sehingga dijadikan sebagai pengekor saja. Mereka mengartikan teks tersebut bila ada di antara bagian tangan yang cacat tersebut menempati bagian wajib.

Imam Al Haramain berkata, "Apabila potongan daging tumbuh di lengan atas dan menjulu ke bawah hingga lengan bawah tidak wajib dibasuh sama sekali. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat, apabila memanjang ke bawah tapi tidak menempel. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Telah kami sebutkan sebelumnya, orang yang memiliki dua tangan normal, maka keduanya wajib dibasuh. Apabila yang bersangkutan mencuri, maka yang dipotong hanyalah salah satunya saja. Inilah yang benar dan inilah yang dipastikan oleh jumhur. Di antara yang memastikannya adalah Qadhi Abu Thayyib, Ar-Ruyani, dan Syaikh Nashr Al Maqdisi dalam *Al Intikhab*. Mereka menyebutkannya di tempat ini dan di antara yang memastikannya adalah Al Baghawi dalam bab mencuri. Qadhi Abu Thayyib dan Syaikh Nashr menukilnya dari pendapat Asy-Syafi'i.

Al Baghawi berkata, "Salah satunya dipotong kemudian bila kembali mencuri, yang sebelahnya dipotong."

Berkenaan dengan pernyataan Al Ghazali dalam bab mencuri, para sahabat kami berkata, "Kami memotong keduanya secara bersamaan." Mereka tidak sepakat dengan Al Ghazali tapi mengingkari dan menolaknya. Yang benar cukup salah satunya saja. Qadhi Abu Thayyib dan para sahabat membedakan antara mencuri dan wudhu. Karena wudhu adalah ibadah yang dibangun atas dasar sikap kehati-hatian. *Wallahu a'lam.*

16. Asy-Syirazi berkata, "Apabila ada kulit terkelupas dari siku dan menjulur ke bawah, maka ia wajib dibasuh. Karena kulit tersebut berada di bagian wajib. Apabila terkelupas dari siku dan memanjang hingga lengan atas, setelah itu menjulur ke bawah, maka tidak wajib dibasuh karena sobekan tersebut termasuk bagian dari lengan. Apabila terkelupas dari lengan dan menjulur ke bawah, maka tidak wajib dibasuh karena itu adalah kulit yang menjulur ke bawah yang tidak berasal dari tempat wajib. Apabila kulit terkelupas dari lengan atas dan memanjang ke bawah sampai siku, dari siku terus menjulur ke bawah, maka wajib di basuh karena termasuk bagian dari siku. Apabila terkelupas dari salah satunya kemudian menyatu dengan yang lain, maka bagian yang menjulur ke tempat wajib tersebut wajib dibasuh karena sobekan yang menempel tersebut sama seperti kulit yang ada di lengan dan siku. Apabila sobekan menjauh dari siku, maka yang wajib dibasuh adalah yang ada di bawahnya."

Penjelasan:

Hal-hal yang disebutkan penulis tadi sudah jelas. Kesimpulannya, yang menjadi standar pada kulit yang terkelupas adalah tempat berujungnya kulit tersebut. Dari akhir batas itulah yang dijadikan patokan, bukan tempat awal dari mana kulit terkelupas. Demikianlah para sahabat kami dari kalangan ahli fikih Irak serta Al Baghawi menyebutkan gambaran ini. Al Mahamili mengisyaratkan dalam kitabnya bahwa Asy-Syafi'i menyatakan hal tersebut di Harmalah. Sementara itu Bandaniji menegaskan bahwa Asy-Syafi'i

menyatakannya di Harmalah seperti yang disebutkan oleh penulis secara persis.

Imam Al Haramain menukilnya dari ahli fikih Irak setelah itu berkata, "Ini salah, yang benar Asy-Syafi'i menyandarkan pada asalnya. Karena wajib hukumnya membasuh kulit lengan atas yang menjulur ke bawah dan kulit yang menjulur ke bawah dari lengan bagian bawah tidak wajib dibasuh bila tidak menempel." Demikian pendapat yang dipastikan oleh Al Mawardi dan dibenarkan oleh Al Mutawalli. Sementara pendapat yang terpilih adalah pendapat yang pertama. Selanjutnya, mengingat kami mewajibkan membasuh bagian kulit yang terkait, maka wajib hukumnya membasuh bagian luar dan dalamnya, membasuh bagian yang terkelupas dan muncul dari tempat yang wajib di basuh.

Ungkapan penulis, "Apabila kulit yang terkelupas menjulur hingga lengan bagian atas, selanjutnya menjulur ke bawah lagi, maka tidak wajib dibasuh," maksudnya adalah, sama saja apakah mencapai tempat wajib atau pun tidak, lain halnya dengan bagian kulit terkelupas sebelumnya dari bagian lengan atas hingga ke tempat wajib, maka kulit yang menjulur ke bawah hingga ke tempat wajib harus dibasuh berdasarkan pendapat yang kuat karena tercakup dalam kata "tangan". Demikianlah Syaikh Abu Hamid dan yang lain membedakan.

Ungkapan penulis, "Apabila sobekan menjauh dari sikut, maka yang wajib dibasuh adalah yang ada di bawahnya." Demikianlah yang dinyatakan oleh para sahabat dan mereka sepakat membedakannya dengan jenggot tebal. Karena kulit yang ada di balik jenggot tebal tidak wajib dibasuh dan mengingat hal itu jarang ada. Kewajiban membasuh bagian kulit di baliknya tidak gugur seperti halnya jenggot milik wanita.

Al Baghawi berkata, "Apabila kulit lengan atas melekat dengan kulit lengan bagian bawah lalu ada bagian lengan yang tertutupi kemudian dibasuh, setelah itu kulitnya hilang, maka ia wajib membasuh bagian kulit yang muncul dari bawahnya karena hanya membasuh bagian atasnya dilakukan lantaran darurat. Sementara dalam contoh ini darurat sudah tidak lagi ada, tidak seperti bila yang bersangkutan membasuh jenggot kemudian jenggotnya copot, maka ia tidak wajib membasuh kulit yang ada di baliknya. Karena membasuh bagian dalamnya sebelum jenggot copot masih bisa dilakukan. Ia hanya diwajibkan

membasuh bagian luar saja dan ia telah melakukannya. *Wallahu a'lam.*

17. Asy-Syirazi berkata, "Apabila tangan seseorang dipotong dan tidak ada bagian wajib yang tersisa sedikit pun, maka ia tidak memiliki kewajiban tapi dianjurkan untuk membasuh bagian tangan yang tersisa dengan air supaya bagian wudhu tidak terlepas dari thaharah."

Penjelasan:

Ungkapan penulis, "Tidak ada kewajiban baginya," hal itu telah disepakati. Mereka juga sepakat menganjurkan membasuhkan air ke bagian tangan tersebut berdasarkan riwayat Muhammad bin Jarir dalam kitabnya yang menyebutkan perbedaan pandangan para ulama mengenai hal itu dari Ibnu Abbas. Selanjutnya, anjuran tersebut berlaku untuk bagian tangan mana saja yang terputus di bagian wajib hingga meski terputus dari bahu. Yang bersangkutan tetap dianjurkan untuk membasuhkan air ke bagian tersebut, dan dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Asy-Syafi'i menegaskan bahwa hal tersebut dalam *Al Umm*. Syaikh Abu Hamid Bandaniji dan lainnya menyebutkan hal itu.

Para sahabat kami berbeda pendapat tentang landasan hukum membasuhkan air ke bagian tangan yang terpotong tersebut. Sekelompok sahabat kami menyatakan, sebaiknya bagian tersebut tidak terlepas dari thaharah seperti yang telah disebutkan oleh penulis. Al Ghazali, Al Baghawi dan lainnya menyatakan, hal itu dianjurkan untuk memperlama kilau cahaya pada Hari Kiamat. Qadhi Abu Thayyib menyatakan, Asy-Syafi'i berpendapat bahwa hal tersebut dianjurkan.

Abu Ishak Al Marwazi berkata, "Agar bagian tersebut tidak terlepas dari thaharah."

Sementara itu mayoritas sahabat kami menyatakan bahwa itu dianjurkan karena bagian tersebut adalah tempat hiasan dan kilauan cahaya pada Hari Kiamat.

Ungkapan penulis, "Membasuhkan air ke bagian yang masih ada,"

seperti itu juga redaksi mayoritas ahli fikih. Membasuh bagian tangan yang masih ada disebut dengan *imsas*. Demikianlah yang ditegaskan oleh Al Ghazali dalam *Al Wajiz*, Ar-Ruyani dalam *Al Bahr*, Ar-Rafi'i dan lainnya.

Apabila ada yang mengatakan, bagian tangan yang tersisa tersebut dianjurkan untuk dibasuh karena mengikuti sikut, mengingat yang diikuti sudah tidak ada maka yang mengikuti juga tidak sepatutnya diberlakukan seperti orang yang tertinggal banyak shalat saat gila dan haid, maka yang bersangkutan tidak mengganti shalat sunah yang mengikuti shalat wajib. Selain itu, yang bersangkutan juga tidak mengganti shalat-shalat wajib, maka dapat dijawab bahwa seperti yang dikemukakan oleh Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dan lainnya bahwa gugurnya amalan wajib dari orang gila adalah sebagai *rukhsah* (keringanan) padahal masih dimungkinkan. Apabila amalan asas gugur, padahal masih dimungkinkan bisa dilakukan, maka yang mengikuti tentu lebih utama dihukumi gugur. Sementara gugurnya kewajiban membasuh siku dalam kasus ini karena tidak dimungkinkan. Dan ketidakmungkinan tersebut khusus berlaku pada sikut sehingga bagian lengan tetap dianjurkan seperti sedia kala.

Hal itu sama seperti orang yang berihram yang tidak memiliki rambut di kepalanya, ia tetap dianjurkan untuk mencukur kepala meski tidak ada rambutnya. *Wallahu a'lam*.

Ungkapan penulis, "Apabila tangan seseorang terputus hingga tidak tersisa sedikit pun bagian yang diwajibkan untuk dibasuh, maka ia tidak memiliki kewajiban," tidak mencakup bila masih ada bagian yang wajib dibasuh. Bila masih ada wajib dibasuh, maka tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini berdasarkan hadits Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ.

"*Bila aku memerintahkan sesuatu pada kalian, maka lakukan semampu kalian.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

18. Asy-Syirazi berkata, "Apabila orang yang tangannya terpotong tidak bisa berwudhu sementara ia bisa membayar orang untuk mewudhukannya dengan upah sepadan, maka ia berkewajiban melakukannya seperti halnya ia berkewajiban membeli air dengan harga sepadan. Apabila ia tidak punya uang untuk mengupahi orang, maka ia boleh shalat dan mengulangi seperti halnya apabila ia tidak menemukan air atau pun debu."

Penjelasan:

Apabila seseorang tidak bisa wudhu, maka ia harus mencari orang untuk mewudhukannya, baik dengan suka rela atau pun dengan upah sepadan bila memang punya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Apabila ia tidak memiliki uang untuk membayar upah atau punya sementara orang yang mau disewa tidak ada atau ada namun tidak puas dengan upah sepadan, maka ia boleh shalat sesuai kondisinya dan ia mengulangi seperti halnya orang shalat lalu mengulangi lagi bila tidak menemukan air atau pun debu.

Shalat dilakukan demi menghormati waktu sementara mengulangi shalat karena shalat tidak dilakukan lantaran kondisi yang jarang terjadi. Hal ini dalam kondisi orang yang tangannya terpotong tidak mampu bertayamum. Namun jika mampu bertayamum, maka ia harus shalat dan mengulangi lagi karena itu adalah uzur yang jarang terjadi. Wajibnya tayamum yang kami jelaskan tadi adalah pendapat benar yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dan dipastikan oleh para sahabat kami. Sementara itu penulis *Al Bayan* menyebutkan penjelasan janggal dalam bab tayamum, bahwa ia tidak berkewajiban tayamum, tapi shalat sesuai kondisinya meski dimungkinkan bisa tayamum. Penjelasan ini janggal dan mungkar. Penjelasan tentang hal ini akan kami ulangi lagi dalam bab tayamum secara jelas dan panjang lebar, *insya Allah*. Sementara itu para sahabat kami sepakat bila seseorang menemukan orang lain yang mewudhukan secara suka rela, ia diharuskan menerimanya karena wudhu adalah suatu keharusan.

19. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang berwudhu lalu tangannya terputus, maka ia tidak wajib membasuh bagian yang terlihat

yang berhadats. Demikian juga bila ia membasuh rambut kepala lalu rambutnya copot, maka ia tidak wajib membasuh bagian yang terlihat karena itu bukanlah pengganti untuk bagian yang ada di baliknya sehingga nampaknya bagian tersebut tidak wajib disucikan seperti halnya bila ia membasuh tangan kemudian kulitnya terkelupas. Apabila setelah itu berhadats, maka ia wajib membasuh bagian yang terlihat karena bagian tersebut itulah yang nampak. Apabila ada lubang di tangannya, maka ia wajib membasuh bagian dalam karena itulah yang nampak."

Penjelasan:

Para sahabat kami sepakat apabila seseorang wudhu lalu tangannya terputus pada bagian yang wajib dibasuh atau kakinya yang terputus, atau rambutnya rontok atau kulit terkelupas dari wajah atau tangan, maka ia tidak wajib membasuh atau mengusap bagian yang terlihat, selama yang bersangkutan masih berada dalam thaharah tersebut. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini menurut kami. Ibnu Ash-Shabbagh menukilnya dari pendapat Asy-Syafi'i dalam Al Buwaithi. Seperti itu juga yang aku lihat dalam Al Buwaithi dan ini adalah pendapat mayoritas salaf.

Diriwayatkan dari Mujahid, Hakim, Hammad dan Abdulaziz[180] dari kalangan sahabat Malik dan Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, mereka mewajibkan penyucian bagian tersebut. Sementara itu ada kekeliruan dalam *An-Nihayah* dan *Al Wasith* berkenaan dengan masalah ini, keduanya menyebutkan, ia tidak wajib membasuh bagian tersebut, tidak seperti pendapat Ibnu Khairan. Disebutkan dalam *An-Nihayah*, ahli fikih Irak menukilnya dari Ibnu Khairan. Dengan demikian pandangan ini menjadi salah satu pendapat madzhab kami karena Abu Ali bin Khairan termasuk salah satu pembesar sahabat-sahabat kami, orang terdepan dan pendahulu mereka dalam hal masa dan tingkatan. Sayangnya, hal itu keliru dan salah tulis. Ahli fikih generasi terakhir sepakat bahwa itu adalah keliru dan salah tulis. Yang benar adalah

---

[180] Abdul Aziz bin Abdullah Majisyun, pada mulanya ia berpandangan Qadariyah kemudian ia menarik kembali pendapatnya.

tidak seperti pendapat Ibnu Jarir. Ia adalah imam tersendiri. Perkataannya tidak dinilai sebagai pendapat dalam madzhab kami. Para sahabat kami dari kalangan Irak dan Khurasan secara keseluruhan menukilnya, juga Al Ghazali dalam *Al Basith* dari Ibnu Jarir. *Wallahu a'lam.*

Ungkapan penulis, "Apabila setelah itu berhadats, maka ia wajib membasuh bagian yang terlihat karena bagian tersebut itulah yang nampak," tidak mencakup najis karena bila ada bagian yang masih ada yang terkena, maka wajib dibersihkan. Apabila yang bersangkutan khawatir ketika dibasuh, maka masalah tersebut sama seperti darah yang ada di atas luka yang dikhawatirkan bila dibasuh air. Yang bersangkutan boleh shalat dengan kondisinya seperti itu dan ia wajib mengulangi. Disebutkan dalam pendapat versi baru (*qaulul jadid*), "Apabila darahnya banyak sehingga tidak bisa diringankan."

Ungkapan penulis, "Karena itu bukanlah pengganti untuk bagian yang ada di baliknya," menyimpan sebuah isyarat yang membedakan antara hal tersebut dengan sepatu.

"Bila setelah itu yang bersangkutan berhadats, maka ia wajib membasuh bagian yang terlihat," seperti itu juga yang dikemukakan oleh para sahabat kami dan mereka juga menyepakatinya. Kedua pendapat itu disebutkan dalam pembahasan tentang membasuh wajah dalam penjelasan-penjelasan pada pasal sebelumnya bila seseorang bersuci kemudian hidung atau bibirnya dipotong, apakah ia wajib membasuh bagian yang nampak ataukah tidak?

"Bila ada lubang di tangannya, maka ia wajib membasuh bagian dalamnya," ini telah disepakati. Kata lubang dalam bahasa Arab disebutkan dengan *Tsaqab* dan *tsuqab.* Kata ini memiliki dua dialek seperti yang dikemukakan oleh Al Farabi dalam *Diwan Al Adab* dan yang lebih masyhur adalah *tsaqab*. *Wallahu a'lam.*

Hal-hal yang Berkaitan dengan Membasuh Tangan

1. Abu Qasim Ash-Shaimari dan sahabatnya, Al Mawardi, dalam *Al Hawi* menuturkan, saat membasuh tangan dianjurkan untuk membasuh ujung-ujung jari terlebih dahulu lalu mengguyurkan air ke tangan kemudian

telapak tangan sebelahnya diputar dengan membasuhkan air hingga ke sikut. Tidak cukup hanya dengan cucuran air saja, bila yang bersangkutan mengguyurkan air lagi dimulai dengan membasuh dari siku hingga ke ujung jari dan orangnya berdiri di bagian kiri.

2. Para sahabat kami menyatakan, apabila di tangan seseorang ada cincinnya dan air tidak bisa mencapai kulit di baliknya, maka ia wajib membasuhkan air ke kulit yang ada di balik cincin dengan cara menggerak-gerakkan cincin atau dilepas. Apabila pun air sampai pada bagian kulit yang ada di balik cincin, maka ia tetap dianjurkan untuk menggerak-gerakkannya. Dalam hal ini Al Baihaqi meriwayatkan hadits yang menyebutkan, "Apabila berwudhu, Nabi SAW menggerak-gerakkan cincin beliau." Hanya saja hadits ini *dha'if*.

Al Baihaqi berkata, "Yang dijadikan sandaran dalam hal ini adalah *atsar* dari Ali dan lainnya."

Selanjutnya diriwayatkan dari Ali dan Ibnu Umar, bahwa keduanya menggerak-gerakkan cincin ketika berwudhu.

3. Tangan juga dianjurkan seperti itu. Penjelasannya telah dipaparkan sebelumnya dalam hal membasuh wajah dan dianjurkan untuk menyela-nyela jari dengan air. Kami akan menjelaskan lebih lanjut masalah ini dalam hal menyela-nyela jari kaki, *insya Allah*. Apabila tangan berbulu lebat, maka bulu dan kulit di baliknya wajib dibasuh karena hal itu jarang ada. Hal ini sudah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan tentang wajah.

4. Apabila tangannya terputus, maka yang bersangkutan memiliki tiga kondisi. Asy-Syafi'i dan para sahabat kami menyebutkannya:

    a. Tangan terputus di sebelah bawah sikut. Dalam kondisi ini bagian yang wajib yang masih ada wajib dibasuh. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat.

    b. Terpotong di bagian atas sikut. Dalam kondisi ini yang bersangkutan tidak berkewajiban membasuh namun tetap dianjurkan untuk membasuh yang masih ada seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

c. Terpotong persis di bagian siku misalnya ia membasuh siku dan kedua tulangnya masih ada. Ar-Rabi' menukil dalam *Al Umm*, baha wajib hukumnya membasuh sikut yang masih tersisa, dalam hal ini kedua tulangnya. Al Muzani menukil dalam *Al Mukhtashar*, bahwa hukumnya tidak wajib. Dinukil dari pendapat lama Asy-Syafi'i bahwa hukumnya tidak wajib.

Para sahabat kami berbeda pendapat mengenai hal itu. Pendapat mereka terbagi dua:

a. Wajib dibasuh. Hal ini telah disepakati dan inilah yang dipastikan oleh Syaikh Abu Hamid, Qadhi Abu Thayyib dan kalangan ahli fikih Irak lain atau sebagian besarnya. Mereka menyatakan, Al Muzani salah dalam menukil dan yang benar adalah terpotong dari atas sikut. Ia tidak menyebutkan kata "di atas."

b. Ada dua pendapat dan pendapat ini masyhur di kalangan ahli fikih Khurasan. Al Mutawalli dan Al Ghazali dalam *Al Wajiz* memastikan pendapat ini. Pendapat terkuatnya adalah wajib hukumnya membasuh bagian yang masih ada.

Para sahabat kami berbeda pendapat tentang landasan hukum kedua pendapat tersebut. Ada yang menyatakan bahwa landasan kedua pendapat tersebut adalah membasuh kedua tulang yang mengitari sendi siku sebelum terpotong itu mengikuti ataukah dimaksudkan? Ada dua pendapat dalam hal ini. Bila kita menyatakan mengikuti berarti wajib hukumnya dibasuh, namun jika tidak, maka tidak wajib dibasuh. Pendapat lain menyatakan kedua pendapat tersebut berlandaskan pada hakikat sendi itu apa? Menurut salah satu pendapat, hakikatnya adalah sendi siku bagian dalam antara tulang. Pendapat lain menyatakan, hakikat siku adalah sendi dan kedua tulangnya. Berdasarkan pendapat pertama, maka hukumnya tidak wajib dibasuh sementara menurut pendapat kedua wajib. *Wallahu a'lam*.

20. Asy-Syirazi berkata, "Selanjutnya membasuh rambut. Membasuh kepala hukumnya wajib berdasarkan firman Allah SWT, وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ *'Dan sapulah kepalamu'*. (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Kepala adalah bagian yang mencakup tempat tumbuhnya rambut normal dan kedua tepi dahi termasuk kepala karena termasuk tempat tumbuhnya rambut bagian depan kepala dan pelipis termasuk bagian dari kepala, sebab itu adalah tempat tumbuhnya rambut."

Penjelasan:

Ada yang berpendapat, kata مَسَحَ dapat diungkapkan misalnya dengan مَسَحَ بِرَأْسِهِ dan مَسَحَ رَأْسَهُ (membasuh kepala). Rambut yang ada di antara kedua tepi bagian depan kepala dalam bahasa Arab diungkapkan dengan *naz'atain*. Qadhi Abu Thayyib mengemukakannya dalam *At-Ta'liq* dan Syaikh Nashr dalam *Al Intikhab*. Juga dinukil dari para pakar bahasa. Ibnu Faris menuturkan, *nashiyah* adalah jambul depan, bentuk jamaknya *nawash*. Ada juga yang menyebut *nashah* versi dialek Thai' seperti halnya bentuk jamak dari kata *jariyah* (anak perempuan) adalah *jarah* dan kata-kata lainnya.

Mengusap kepala hukumnya wajib berdasarkan Al Qur`an, Hadits dan ijmak.

Ungkapan penulis, "Kepala adalah bagian yang mencakup tempat tumbuhnya rambut normal," seperti itu juga yang dikemukakan oleh para sahabat kami.

"Dan kedua tepi bagian depan kepala termasuk bagian dari kepala," adalah pendapat kami. Asy-Syafi'i menyatakan seperti itu dan sahabat-sahabat kami menyepakatinya. Itulah yang dikemukakan oleh mayoritas ulama. Sementara itu Al Mawardi dan lainnya meriwayatkan dari sebagian ulama, mereka menyatakan tepi bagian depan kepala termasuk bagian dari kepala karena tidak ditumbuhi rambut dan terhubung dengan wajah. Dalil kami bahwa kedua tepi bagian depan kepala termasuk kepala adalah karena keduanya termasuk bagian dari kepala dan tidak adanya rambut pada kedua tempat tersebut bukan berarti mengeluarkannya dari hukum kepala seperti hilangnya rambut ubun-ubun.

Al Mawardi menyatakan, orang-orang Arab sepakat bahwa tepi kepala bagian atas termasuk bagian dari kepala dan hal itu terlihat dalam syair-syair mereka. Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm* tentang anjuran membasuh kedua tepi kepala bagian atas bersamaan dengan wajah. Syaikh Abu Hamid,

Al Mahamili dan lainnya menukil teks tersebut dari Asy-Syafi'i, mereka menyatakan bahwa Asy-Syafi'i menganjurkan hal itu semata demi menghindari perbedaan pendapat dengan ahli fikih yang menyatakan wajib membasuh kedua bagian tersebut bersamaan dengan wajah. *Wallahu a'lam.*

Ada dua versi dialek untuk kata *shadhg*, yaitu *shadgh* (memakai huruf *shad*) dan *sadgh* (memakai huruf *sin*). Yang masyhur adalah yang memakai *shad* (*shadgh*). *Shadgh* adalah sisi depan telinga ke bawah atau tapi pipi. Seperti itulah definisi yang dikemukakan oleh penulis *Al Bahr* dan lainnya. Syaikh Abu Hamid menyatakan, *shadgh* adalah tepi depan telinga dan tempat rambut pelipis yang mungkin dibiarkan oleh sebagian orang saat mencukur rambut, seharusnya tidak dibiarkan. Para sahabat kami berbeda pendapat mengenai hal itu. Penulis dan mayoritas sahabat kami menyatakan bahwa sisi depan telinga termasuk bagian dari kepala. Di antara yang memastikan hal itu adalah Syaikh Abu Hamid, Bandaniji, Al Mahamili, Salim Ar-Razi dalam *Al Kifayah*, Qadhi Husain, Ibnu Ash-Shabbagh, Syaikh Nashr, Al Baghawi dan lainnya.

Al Mawardi meriwayatkan tiga pendapat dalam hal ini, yaitu: (a) termasuk bagian dari kepala, (b) termasuk bagian dari wajah, dan (c) bagian atas telinga termasuk bagian dari kepala sementara dibagian tepi dan bawahnya termasuk bagian dari wajah.

Pendapat ketiga ini dikemukakan oleh Abu Fayadh dan mayoritas ahli fikih Bashrah. Ar-Ruyani menyatakan pendapat ketiga inilah yang kuat. Sementara itu penulis *Al Mustadzhari* menyatakan bahwa pendapat ketiga tersebut jelas-jelas salah.

Syaikh Abu Amer mengingkari jumhur yang memastikan bahwa *shadgh* termasuk bagian dari kepala, ia berkata, "Teks yang dikemukakan Asy-Syafi'i secara tegas dalam *Mukhtashar ar-Rabi'* dan *Mukhtashar Al Buwaithi* yang aku baca menyatakan *shadgh* termasuk bagian dari wajah."

Setelah itu Syaikh Abu Amr menyebutkan pernyataan Al Mawardi dan Ar-Ruyani, lalu ia menyatakan bahwa yang benar adalah pendapat yang dinukil dari pendapat Asy-Syafi'i. Sementara ahli fikih yang tidak sependapat tidak membaca teks tersebut kecuali As-Sarkhasi, penulis *Al Amali*, yang membaca

lalu mengartikan lain. Kata-kata "Maksud *shadgh* adalah pipi." Penjelasan ini tidak terpakai, karena itu adalah perkataan Abu Amr.

Abu Abbas bin Suraij dalam kitabnya *Al Aqsam*, Ibnu Qash dalam *At-Talkhish* dan Qaffal dalam *Syarh At-Talkhish* menuturkan, *shadgh* termasuk bagian dari wajah. Hanya saja secara tekstual pernyataan mereka dapat difahami bahwa maksud *shadgh* adalah tepi pipi karena Ibnu Qash menyatakan, bila air tidak menyentuh kulit wajah, maka hukumnya sudah mencukupi bila bulunya tebal kecuali di empat tempat, yaitu: alis, kumis, bulu di bawah bibir dan bulu di tepi pipi yang berhadapan dengan telinga (*shadgh*). Seperti itulah redaksi Ibnu Qash dan redaksi Qaffal juga sama. Qaffal memberi penjelasan tambahan pada salah satu sebabnya, karena wajah mengitari bulu di tepi pipi yang berhadapan dengan telinga karena *bayadh* (daerah antara pelipis dan telinga) termasuk bagian dari wajah. Ini secara tegas menjelaskan bahwa *shadgh* yang mereka maskudkan adalah tepi pipi. Berdasarkan penjelasan inilah para sahabat kami menyebutkan alasan wajibnya membasuh tepi pipi dalam salah satu alasannya seperti yang telah dijelaskan tadi.

Sementara pendapat Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi* diartikan bahwa maksud *shadgh* adalah tepi pipi seperti yang dikemukakan oleh As-Sarkhasi. Seperti itu juga penakwilan Bandaniji karena Asy-Syafi'i menyatakan, bila remaja yang baru mulai tumbuh jenggot dan kumisnya membasuh wajahnya, maka ia harus membasuh secara keseluruhan, jenggot dan tepi pipinya hingga pangkal kedua telinganya. Apabila orang berjenggot membasuh wajahnya, maka ia harus membasuh bagian depan jenggot hingga wajah kemudian mengguyurkan air ke tepi pipi dan sebelahnya hingga ke telinga. Bila ada sedikit bagian yang tertinggal dan tidak dibasuh, maka wudhu harus diulangi lagi. Demikianlah pendapat Asy-Syafi'i dan dari *Mukhtashar Ar-Rabi'* dan *Al Buwaithi* menukilnya. Sementara itu, dalam *Al Bahr*, Ar-Ruyani menukil pendapat Asy-Syafi'i secara sama persis, setelah itu ia menyatakan, para sahabat kami berkata, "Maksud *shadgh* di sini adalah tepi pipi."

Menurutku (An-Nawawi): Pengartian ini benar dan itulah yang zhahir. Mungkin sebab perbedaan pendapat ini adalah perbedaan pandangan tentang definisi dan batasan *shadgh*. *Wallahu a'lam*.

Abu Daud meriwayatkan dengan sanad *hasan* dari Ar-Rabi' binti Mu'awwidz, ia berkata, "(Ketika) aku melihat Rasulullah SAW berwudhu, beliau mengusap kepala bagian depan dan belakang, kedua pelipis dan telinganya sebanyak satu kali."

21. Asy-Syirazi berkata, "Yang diwajibkan adalah mengusap bagian kepala yang bisa disebut mengusap meski hanya sedikit. Abu Al Abbas bin Qash menyatakan, minimal tiga helai rambut seperti yang kami kemukakan tentang mencukur saat ihram. Yang benar berdasarkan madzhab, tidak ada batasannya karena Allah SWT memerintahkan mengusap secara mutlak. Hal itu tidak terbatas pada yang sedikit atau yang banyak."

Penjelasan:

Yang masyhur dalam madzhab kami dan yang dikuatkan oleh berbagai teks dari Asy-Syafi'i serta dipastikan oleh mayoritas para sahabat kami adalah, kewajiban mengusap kepala tidak diukur oleh apa pun, bisa dilakukan sebisanya. Para sahabat kami menyatakan, meski hanya membasuh satu helai rambut saja itu sudah cukup. Demikianlah yang dinyatakan secara tegas oleh para sahabat kami dan yang dinukil oleh Imam Al Haramain dari para imam. Bentuk mengusap sebagian rambut adalah misalnya rambut seseorang diberi minyak atau sejenisnya dimana rambut yang terlihat hanya sehelai saja lalu yang bersangkutan melewatkan tangannya di bagian rambut yang berminyak.

Ibnu Qash dan Abu Hasan bin Khairan dalam kitabnya menyebutkan —ia bukan Abu Ali bin Khairan—, minimal tiga helai rambut yang harus diusap. Al Mawardi menuturkannya dari para sahabat kami dari kalangan ahli fikih Bashrah, ia berkata, "Menurutku, batas minimalnya adalah mengusap dengan bagian jarinya meski hanya sedikit ke rambut meski hanya sedikit karena itulah batas minimalnya menurut kebiasaan."

Al Baghawi berkata, "Selayaknya tidak cukup kurang dari seukuran ubun-ubun karena Nabi SAW tidak mengusap kurang dari itu."

Al Baghawi menuturkan penjelasan ini dari Al Muzani.

Ungkapan penulis, "Seperti yang kami kemukakan tentang mencukur rambut bagi orang yang berihram," maksudnya adalah, mencukur yang merupakan salah satu bentuk ibadah dan ibadah ini tidak terlaksana kecuali (minimal) dengan tiga helai rambut. Demikian juga mencukur rambut yang diharamkan bagi orang yang berihram, fidyahnya tidak lengkap kecuali jika rambut yang dipotong tiga helai. Sekelompok ahli fikih menyatakan bahwa yang benar adalah pendapat pertama, sementara yang lain menyatakan yang kedua. Ada juga yang menyatakan keduanya dan semuanya benar. Tapi lebih baik yang pertama. *Wallahu a'lam.*

Pandangan Ulama tentang Batas Minimal Membasuh Kepala

Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa pendapat masyhur kami adalah batas minimal membasuh kepala adalah dengan melakukan sesuatu yang bisa disebut membasuh kepala meski hanya sedikit. Ibnu Ash-Shabbagh menuturkannya dari Ibnu Umar RA. Para sahabat kami menuturkannya dari Hasan Bashri, Sufyan Ats-Tsauri dan Daud.

Sementara itu ada tiga pendapat yang diriwayatkan dari Abu Hanifah, yaitu: (a) yang paling masyhur adalah batas minimalnya seperempat kepala, (b) seukuran tiga jari kali tiga jari, dan (c) seukuran ubun-ubun.

Diriwayatkan dari Abu Yusuf, bahwa separuh kepala. Diriwayatkan dari Malik, Ahmad an Al Muzani, seluruh kepala menurut pendapat mereka yang masyhur. Muhammad bin Salamah[181] dari kalangan sahabat Malik berpendapat, bila seseorang meninggalkan seukuran sepertiga kepala, maka hukumnya boleh. Ini juga salah satu pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad.

Yang mewajibkan mengusap seluruh kepala didasarkan pada firman Allah SWT, وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ *"Dan sapulah kepalamu."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Mereka menyatakan bahwa huruf *ba'* menunjukkan makna melekat, sama seperti firman Allah SWT, وَلْيَطَّوَّفُوا بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾ *"Dan hendaklah*

---

[181] Kedua cetakan sebelumnya menyebut Muhammad bin Maslamah, itu salah.

mereka melakukan thawaf sekeliling rumah yang tua itu (Baitullah)." (Qs. Al Hajj [22]: 29)

Selain itu, diriwayatkan bahwa Nabi SAW mengusap keseluruhannya. Juga diqiyaskan pada tayamum dalam firman Allah SWT, "*Maka usaplah wajahmu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) dalam hal ini wajib menyeluruh.

Para sahabat kami berdalil bahwa mengusap itu berlalu untuk sedikit atau banyak. Disebutkan dalam kitab *Shahih*, bahwa Nabi SAW mengusap ubun-ubun dan hal ini menghalangi wajibnya mengusap secara menyeluruh dan menghalangi pembatasan seperempat, sepertiga atau separuh kepala karena ubun-ubun kurang dari seperempat kepala. Dengan demikian dapat diketahui bahwa batasan wajib mengusap kepala adalah seperti yang dijadikan pegangan oleh Imam Al Haramain dalam kitabnya *Al Asalib* tentang perbedaan pendapat bahwa mengusap bila disebut. Yang difahami adalah mengusap secara mutlak tanpa adanya syarat menyeluruh. Dalil lainnya, Nabi SAW mengusap ubun-ubun saja. Riwayat ini tidak mengkhususkan ubun-ubun sebelah mana dan menghalangi pembatasannya dari tempat lain. Hal itu menunjukkan bolehnya mengusap secara mutlak. Berkenaan dengan pernyataan mereka bahwa huruf *ba'* menunjukkan arti melekat (*ilshaq*), ditanggapi oleh para sahabat kami, "Kami tidak menerima bahwa *ba'* dalam ayat ini menunjukkan arti melekat, tapi yang benar adalah menunjukkan makna bagian.

Mereka menukil penjelasan ini dari sebagian orang Arab. Sekelompok di antara mereka menyatakan, bila huruf *ba'* masuk pada kata kerja yang memerlukan obyek dengan sendirinya, huruf *ba'* tersebut menunjukkan arti bagian seperti firman Allah SWT, وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ "*Dan sapulah kepalamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Di samping itu, apabila tidak memerlukan obyek, huruf *ba`* tersebut menunjukkan makna melekat (*ilshaq*) seperti firman Allah SWT, وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ "*Dan hendaklah mereka melakukan thawaf sekeliling rumah yang tua itu (Baitullah).*" (Qs. Al Hajj [22]: 29)

Para sahabat kami berkata, "Berdasarkan penjelasan ini, antara ayat dan hadits tadi bisa dikompromikan. Mengusap seluruh kepala yang dilakukan oleh Nabi SAW di sebagian besar waktu itu menunjukkan keutamaannya.

Sementara beliau hanya membasuh sebagian saja pada suatu waktu itu menunjukkan boleh diusap seperti itu. Qiyas terhadap tayamum yang mereka kemukakan bisa ditanggapi melalui dua hal, yaitu:

1. Sunnah menjelaskan bahwa mengusap secara yang diharuskan dalam tayamum adalah menyeluruh sementara mengusap kepala dalam wudhu hanya sebagian.
2. Asy-Syafi'i membedakan di antara keduanya dalam *Mukhtashar Al Muzani* sebagai berikut: Mengusap kepala adalah pokok sehingga yang menjadi acuan adalah hukum teksnya sementara tayamum adalah pengganti dari mengusap kepala sehingga yang menjadi acuannya adalah hukum penggantinya.

Apabila ada yang mengatakan, pembedaan tersebut tidak benar pada kasus mengusap sepatu, maka dapat dijawab bahwa penjelasan tentang sebab itu mengharuskan sepatu harus diusap secara menyeluruh, tapi hal itu tidak dilakukan karena dua hal, yaitu: (a) ijmak menyatakan, tidak wajib mengusap seluruh bagian sepatu, dan (b) mengusap seluruh bagian sepatu bisa merusak sepatu padahal mengusap sepatu itu didasarkan untuk memperingan. Oleh karena itu, mengusap sepatu hukumnya dibolehkan padahal yang bersangkutan mampu untuk membasuh kaki, lain halnya dengan tayamum. *Wallahu a'lam.*

Pernyataan Ibnu Qash dan yang sependapat bahwa disyaratkan untuk mengusap tiga helai rambut seperti mencukur seusai ihram ditanggapi oleh para sahabat kami bahwa yang diharuskan dalam mencukur adalah rambut dan perkiraan redaksi ayatnya adalah, seraya mencukur rambut kepalamu. Rambut (*sya'r*) ada kalanya berbentuk jamak seperti yang dikemukakan oleh pakar bahasa dan adakalanya *ism jenis* seperti yang dikemukakan oleh pakar tata bahasa dan ilmu sharf, itu benar. Bentuk jamak minimal jumlahnya tiga, tidak seperti mengusap karena mengusap tidak ada kaitannya dengan rambut dan kata kerja "membasuh" berlalu untuk sesuatu yang sedikit. Pembedaan ini masyhur. Di antara yang menyebut hal itu secara intinya adalah Imam Al Haramain dan Al Mutawalli. Para sahabat kami sepakat menyatakan lemahnya pendapat Ibnu Al Qash.

Imam Al Haramain berkata, "Itu salah karena cakupan secara

menyeluruh sudah gugur dan perkiraan sudah tidak berlaku, dengan demikian cukup dengan sesuatu yang bisa disebut oleh kata benda."

Ar-Rafi'i berkata, "Apakah pernyataan Ibnu Al Qash khusus untuk mengusap rambut, ataukah cukup dalam membasuh kulit dan disyaratkan mengusap seukuran tiga helai rambut? Pernyataan para penukil mengisyaratkan kedua kemungkinan tersebut dan yang kuat adalah kemungkinan pertama. *Wallahu a'lam.*"

22. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan mengusap seluruh kepala, yakni mengambil air dengan kedua telapak tangan lalu dibuang, lalu ujung jari telunjuk kanan dilekatkan ke ujung jari telunjuk kiri kemudian diletakkan di bagian depan kepala dan meletakkan jari jempol di pelipis, setelah itu keduanya ditarik ke belakang hingga ke tengkuk kemudian dikembalikan lagi ke tempat semula. Hal ini berdasarkan riwayat Abdullah bin Zaid, yang menyebutkan tata cara wudhu Rasulullah SAW, bahwa beliau mengusap kepalanya dengan kedua tangannya ke bagian depan dan belakang dimulai dari bagian depan kepala lalu di tarik ke belakang hingga tengkuk. Mengingat tempat-tempat tumbuhnya rambut berbeda, maka saat melakukannya rambut diusap menuju tengkuk dan usapan berlaku pada rambut bagian luar dan saat membalikkan, usapan saat kembali ke depan menutupi bagian yang belum terusap."

Penjelasan:

Hadits Abdullah bin Zaid tersebut diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dengan redaksinya. Sementara dalam kitab *Shahihain* terdapat tambahan setelah perkataan Abdullah "Kemudian keduanya ditarik ke tengkuk lalu dikembalikan ke tempat semula." Penulis tidak menyebutkan tambahan ini padahal seharusnya disebut untuk melengkapi dalil seluruh penjelasan yang dikemukakan.

Abdullah bin Zaid ini adalah perawi hadits shalat istisqa' yang tertera dalam *Al Muhadzdzab* di permulaan bab ragu-ragu dalam talak. Dia adalah Abdullah bin Zaid bin Ashim Al Anshari Al Mazini Al Madani, ibunya bernama

Umarah Al Anshariyyah. Bersama ibunya, Abdullah bin Zaid turut serta dalam perang Uhud bersama Rasulullah SAW, ia terbunuh di Hurrah pada tahun 63 H dalam usia 70 tahun. Abdullah bin Zaid bukan Abdullah bin Zaid bin Abdurabbih Al Anshari Al Ausi, perawi hadits adzan. Memang keduanya sama-sama bernama Abdullah bin Zaid Al Anshari, tapi kakek dan kabilahnya berbeda. Ini sudah aku jelaskan dalam *Tahdzib Al Asma`*.

Para sahabat kami sepakat hukum mengusap seluruh kepala dianjurkan berdasarkan hadits ini dan hadits lain serta sebagai langkah untuk menghindari perbedaan pendapat ulama. Tata cara mengusap kepala yang disebutkan penulis tadi sepakat dianjurkan berdasarkan hadits Abdullah bin Zaid di atas dan inti yang telah kami sebutkan.

Para sahabat kami berkata, "Mengusap dari bagian depan kepala hingga belakang lalu kembali lagi ke depan dihitung satu kali usapan, tidak seperti sa'i antara Shafa dan Marwa. Karena pergi dari Shafa ke Marwa dihitung satu kali sa'i dan dari Marwah ke Shafa dihitung satu kali sa'i berdasarkan pendapat yang kuat, tidak seperti yang dikemukakan oleh Abu Bakar Shairafi dan lainnya. Perbedaannya, seperti yang disinggung oleh penulis yaitu sempurnanya satu kali usapan tidak mencakup seluruh rambut kecuali dengan mengusap ke belakang lalu ditarik kembali ke depan. Karena mengusap kembali ke depan bisa menutupi bagian rambut yang belum terusap saat mengusap ke belakang kepala. Tidak seperti sa'i karena menempuh jarak secara penuh terhitung saat pergi.

Para sahabat kami berkata, "Anjuran untuk mengusap balik ke depan hanya untuk yang berambut lurus, sementara yang tidak berambut atau yang menggundul rambut dan hanya tumbuh sedikit tidak dianjurkan untuk mengusap balik ke depan karena hal itu tidak ada gunanya."

Di antara yang menegaskan hal ini adalah Qaffal, Ash-Shaidalani, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Mutawalli, Al Baghawi, penulis *Al Uddah* dan lainnya. Orang yang berambut banyak dan dipintal juga tidak dianjurkan untuk mengusap balik ke depan seperti yang dikemukakan oleh Imam Al Haramain, Ar-Ruyani dan penulis *Al Uddah*. Qaffal, Al Baghawi dan lainnya berkata, "Apabila seseorang mengusap balik ke depan dimana yang bersangkutan tidak

dianjurkan untuk melakukan seperti itu, maka usapan balik tersebut tidak dihitung sebagai usapan kedua karena airnya sudah terpakai untuk usapan seluruh bagian kepala."

Imam Al Haramain berkata, "Andai seseorang mengusap bagian depan kepala lalu mengusap bagian depan lain, maka itu tidak dihitung sebagai pengulangan tapi hanya sebagai usaha untuk mengusap secara menyuluruh dan mengusap secara menyeluruh itu sunah tersendiri, tidak termasuk dalam pengusapan ulang dan mengembalikan tangan dari tengkuk ke ubun-ubun termasuk pengusapan secara menyeluruh. *Wallahu a'lam.*"

Masalah:

Pertama: Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Mukhtashar Al Muzani*, "Aku senang orang meniti seluruh bagian kepala dan kedua pelipisnya."

Seperti itulah pendapat Asy-Syafi'i. Penulis *Al Hawi*, Al Mawardi, dan lainnya menyatakan, bagi yang menganggap pelipis termasuk bagian dari kepala, menurut Asy-Syafi'i, itu bertujuan agar seluruh bagian kepala terusap, sementara yang menganggapnya termasuk bagian dari wajah, menurut Asy-Syafi'i, agar permulaan usapan dari kedua pelipis tersebut sebagai langkah berhati-hati dalam pengusapan seluruh bagian-bagian kepala. karena apabila yang bersangkutan tidak melakukan seperti itu, berarti meninggalkan bagian permulaan kepala dan tidak diusap. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Apabila seseorang mengusap seluruh kepala, ada dua pendapat masyhur yang dikemukakan para sahabat kami dalam hal ini di berbagai kitab fikih dan ushul fikih. Pendapat yang terkuat menyatakan, yang diwajibkan adalah bagian yang termasuk dalam arti "mengusap" sementara sisanya sunah.

Pendapat lainnya menyatakan bahwa seluruhnya wajib. Mengacu pada pendapat ini, maka hukumnya sama dengan hukum sifat menebus kafarat sumpah, sifat manapun yang dilakukan, ditetapkan hukumnya wajib. Sekelompok sahabat kami menyatakan, ada dua pendapat bagi orang yang mengusap sekali saja, sementara orang yang mengusap dari depan ke belakang

lalu kembali lagi ke depan seperti biasanya, selain usapan pertama hukumnya sunah. Mayoritasnya menyatakan dua pendapat dan mereka tidak membedakan. Kasus seperti ini banyak padanannya. Di antaranya bila seseorang memperlama berdiri dalam shalat, ruku atau sujud lebih dari ukuran yang diwajibkan, apakah keseluruhannya diwajibkan, ataukah ukuran sebentar yang sudah mencukupi? Ada dua pendapat dalam hal ini. Contoh lain adalah apabila seseorang mengeluarkan zakat satu dari lima ekor unta, apakah yang wajib ia keluarkan zakatnya dari lima ekor tersebut ataukah keseluruhannya? Dalam hal ini ada dua pendapat. Penulis menyebutkan masalah ini dalam bab zakat.

Contoh lainnya adalah apabila seseorang bernadzar untuk menyembelih kambing lalu ia menyembelih unta, maka hal itu sudah mencukupi nadzarnya. Permasalahannya, apakah yang diwajibkan keseluruhannya atau sepertujuhnya sementara sisanya sunah? Dalam hal ini ada dua pendapat. Penulis menyebutkan masalah ini dalam bab nadzar. Yang benar, yang diwajibkan adalah ukuran yang mencukupi. Dari sini terlihat manfaat kedua pendapat dalam hal membasuh kepala, memperlama ruku dan sujud. Manfaatnya adalah memperbanyak pahala karena pahala wajib lebih banyak dari pahala sunah. Manfaat lain adalah terlihat dalam masalah zakat bila ditarik kembali bila seseorang membayar zakat terlalu dini kemudian terjadi sesuatu yang mengharuskannya untuk menarik kembali zakatnya. Dalam hal ini, ia berhak menarik kembali bagian yang diwajibkan, tidak pada bagian yang sunah. Selain itu, manfaatnya juga terlihat dalam masalah nadzar, yang bersangkutan boleh memakan binatang kurban dan sembelihan sunah, bukan binatang kurban dan sembelihan yang diwajibkan menurut pendapat yang kuat. Demikianlah ringkasan masalah-masalah di atas dan akan kami jelaskan kembali di bab-babnya tersendiri.

Penulis *At-Tatimmah* dalam bab tata cara shalat dalam memisah bacaan menuturkan, asas perbedaan pendapat dalam masalah ini adalah kedua pendapat tentang *waqqash*[182] zakat, apakah dispensasi atau berkenaan dengan kewajiban. *Wallahu a'lam.*

---

[182] *Nishab* yang belum genap.

Ketiga: Ungkapan penulis, "Ujung kedua jari telunjuk." Jari telunjuk adalah jari setelah jari jempol, dalam bahasa Arab disebut dengan *sabbabah* (celaan) karena jari ini dipakai menunjuk saat mencela. Sedangkan *Ibham* adalah ibu jari. Kata *ibham* adalah kata *ma'rifah* (devinitif) dan *mu`annats*. Ibnu Kharuf dalam *Syarh Al Jamil* menyebutkan, status *mudzakkar* untuk kata *ibham* adalah dialek yang jarang dan sedikit. Bentuk jamaknya adalah *abahim* mengikuti pola kata *akabir*. Al Jauhari menyebutkan *abahiim* dengan *ya`* dan *qafa* (tengkuk) berakhiran *alif maqshurah*. *Wallahu a'lam.*

23. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang memiliki sehelai rambut lalu diusap, maka itu sudah mencukupi dan apabila ia mengusap kulitnya, maka itu juga mencukupi karena semuanya disebut kepala."

Penjelasan:

Pilihan antara mengusap rambut atau kulit yang dipastikan oleh penulis ini benar dan masyhur. Jumhur ahli fikih juga memastikan hal itu, di antaranya Qadhi Husain, Al Faurani, Imam Al Haramain, Al Ghazali dalam *Al Basith*, Al Mutawalli, Al Baghawi, Asy-Syasyi dalam *Al Mu'tamad* dan lainnya. Penulis *Al Bayan* mengemukakan bahwa itu adalah pendapat mayoritas sahabat-sahabat kami. Sementara yang lain seperti Syaikh Abu Hamid, Bandaniji, Al Mahamili, Al Jurjani dan penulis *Al Uddah* menyatakan, bila di sebagian kepala seseorang ada rambutnya sementara di bagian lainnya tidak ada, maka ia berhak memilih antara mengusap rambut atau kulit kepala. Dan apabila di kepalanya ada rambut, maka ia harus mengusap rambut itu. Itu dianggap tidak cukup apabila hanya membasuh kulitnya saja karena yang diwajibkan untuk diusap beralih dari kulit ke rambut dan sebab yang bersangkutan memiliki rambut, oleh karena itu ia tidak boleh hanya dengan mengusap kulit yang ada di balik rambut. Ini seperti halnya apabila yang bersangkutan membasuh kulit di balik jenggot lebat sementara jenggotnya tidak dibasuh, itu tidak sah.

Demikianlah yang dipastikan oleh para sahabat kami dalam hal ini. Sementara itu As-Sarkhasi menuturkan pendapat lain yang menyatakan sah dan mencukupi dalam kasus jenggot, tidak apa-apa.

Al Mutawalli dan lainnya membedakan antara mengusap kepala dan

jenggot karena yang diwajibkan adalah membasuh wajah. Wajah adalah seluruh bagian muka yang terlihat saat bertatap muka dan saat itu, yang terlihat adalah jenggot bukan kulit di baliknya. Sementara kepala adalah bagian yang ada di atas dan kulit atas. Ahli bahasa serta ijmak menilai orang yang mengusap kulit kepala sama dengan mengusap kepala. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dalam hal ini ada beberapa pendapat: (a) kulit cukup dibasuh saja pada kedua kasus (kepala dan jenggot), (b) tidak cukup, dan (c) inilah pendapat yang kuat bahwa itu mencukupi untuk kepala, tidak untuk jenggot. *Wallahu a'lam.*

24. Asy-Syirazi berkata, "Apabila yang bersangkutan memiliki jambul di bagian bawah kepala kemudian mengusap bagian tersebut, maka hukumnya tidak mencukupi. Karena bagian itu tidak disebut kepala. Apabila ia memiliki rambut lurus dan terurai dari tempat tumbuhnya rambut tapi tidak menjulur ke bawah dari tempat wajib lalu ia membasuh ujung-ujungnya saja, maka itu sudah mencukupi, karena itu sudah termasuk kepala. Di antara para sahabat kami ada yang menyatakan, tidak mencukupi karena membasuh rambut di luar tempat tumbuhnya seperti ujung jambul dan usapan tersebut tidak dinilai apa pun."

Penjelasan:

Rambut pintalan ke belakang tengkuk dalam bahasa Arab disebutkan dengan *dzu'abah*. Bentuk jamaknya adalah *dzawa'ib*. Apabila seseorang mengusap rambut yang berada di bawah tempat wajib, maka itu tidak mencukupi. Asy-Syafi'i menyebutkan hal itu dalam *Al Umm* dan disepakati oleh para sahabat kami. Dalilnya sudah disebutkan oleh penulis. Apabila yang bersangkutan memintal ujung rambutnya yang terurai dan berada di luar tempat wajib lalu diikat di bagian tengah kepala dan diusap, maka usapan itu tidak mencukupi. Asy-Syafi'i menyatakan hal itu dalam *Al Umm* dan disepakati oleh para sahabat kami.

Apabila ada yang mengatakan, apa bedanya dengan orang yang memangkas rambut saat haji karena memangkas rambut saat haji boleh

dilakukan pada bagian bawah rambut yang berada di luar tempat wajib? Maka dapat dijawab seperti yang dikemukakan oleh Syaikh Abu Hamid di akhir masalah jenggot yang terurai. Jawaban serupa juga dikemukakan oleh sebagian sahabat kami bahwa yang wajib dalam mengusap adalah yang berkaitan dengan kepala. Kepala adalah bagian atas badan, sedangkan bagian bawahnya yang berada di luar tempat wajib tidak disebut kepala. Yang diwajibkan dalam mencukur rambut saat haji berkenaan dengan rambut, sebagai buktinya bila seseorang tidak memiliki rambut, kewajiban mencukur rambut gugur, tidak seperti mengusap kepala saat wudhu. Apabila kewajiban berkenaan dengan rambut meski panjang tetap saja disebut rambut kepala.

Berkenaan dengan kasus seseorang yang mengusap rambut terurai yang berada di luar tempat tumbuhnya namun masih berada di tempat wajib, maka dalam hal ini ada dua pendapat: (a) pendapat yang kuat menyatakan bahwa itu sudah mencukupi berdasarkan kesepakatan para sahabat, dan (b) itu tidak mencukupi dan inilah redaksi pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*.

Di dalam kitabnya ini Asy-Syafi'i menyatakan, apabila seseorang mengusap sebagian kecil rambutnya yang berada di tempat tumbuhnya rambut tersebut, sementara rambut itu sudah dihilangkan dari tempatnya tumbuh, maka itu tidak mencukupi karena rambut tersebut berada di luar tempat tumbuhnya. Itu sama halnya dengan selendang. Demikianlah redaksi pernyataan Asy-Syafi'i. Syaikh Abu Hamid dan Mahamili menakwilkan redaksi tersebut bahwa apabila rambutnya terurai dan berada di luar tempat wajib kemudian dipintal di bagian tengah kepala. Penakwilan ini kuat.

Perlu diketahui, permasalahan tentang rambut yang berada di luar tempat tumbuhnya, tapi apabila dipanjangkan tidak keluar dari tempat wajib, bila rambutnya ikal sekiranya jika bagian yang diusap dibentangkan akan keluar dari tempat wajib, menurut jumhur tempat tersebut tidak boleh diusap, jumhur sepakat akan hal ini. di antara yang memastikan pendapat ini adalah Abu Muhammad Juwaini dalam kitabnya yang berjudul *Al Furuq* dan ayahnya, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Mutawalli dan beberapa jamaah lainnya. Qadhi Husain meriwayatkan pendapat lain dalam hal ini. Namun pendapat ini janggal dan lemah karena sama seperti masalah konde di tengah kepala. *Wallahu a'lam.*

25. Asy-Syirazi berkata, "Apabila di atas kepala seseorang ada selendang dan ia tidak ingin melepasnya, maka ia mengusap ubun-ubunnya dan mengusap selendangnya agar merata berdasarkan riwayat Mughirah RA, bahwa ketika Nabi SAW wudhu, beliau mengusap ubun-ubun dan bagian atas selendang. Apabila hanya sebatas mengusap selendang saja tidaklah mencukupi karena selendang bukan kepala. Di samping itu, kepala adalah bagian yang tidak ada sulitnya untuk diusapi air sehingga tidak boleh hukumnya membasuh penghalang yang terpisah seperti wajah dan tangan."

Penjelasan:

Hadits Mughirah ini diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih*-nya. Hal ihwal Mughirah telah dijelaskan sebelumnya di awal bab ini.

Ungkapan penulis, "Di samping itu, kepala adalah bagian yang tidak ada sulitnya untuk diusapi air," tidak mencakup pembalut tulang yang patah.

"Penghalang yang terpisah," tidak mencakup mengusap rambut kepala.

Para sahabat kami berkata, "Apabila seseorang mengenakan selendang dan tidak ingin melepasnya karena atau tanpa uzur, maka ia dianjurkan mengusap ubun-ubun secara keseluruhan. Ia bahkan dianjurkan untuk meneruskan usapan ke selendang, baik selendangnya dipakai pada saat suci atau saat berhadats. Apabila di atas kepalanya ada peci dan tidak ingin dilepas, maka itu sama seperti hukum selendang, dimana ia cukup mengusap ubun-ubunnya tapi dianjurkan untuk meneruskan usapan itu ke atas peci. Hal ini dinyatakan secara tegas oleh Abu Abbas Al Jurjani dalam *At-Tahrir*.

Demikian juga hukum benda yang ada di atas kepala wanita. Apabila yang bersangkutan hanya sebatas mengusap selendang saja dan tidak mengusap kepala sama sekali hukumnya tidak mencukupi. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat di antara kami. Ini adalah madzhab mayoritas ulama. Seperti itulah yang dituturkan oleh Al Khaththabi dan Al Mawardi dari sebagian besar ulama. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan pendapat itu dari Urwah bin Az-Zubair, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Qasim, Malik dan kaum rasionalis. Sementara itu yang lain meriwayatkannya dari Ali bin Abu Thalib, Ibnu Umar dan Jabir RA. Sekelompok ahli fikih menyatakan, hukumnya boleh hanya sebatas

mengusap selendang saja seperti yang dikemukakan oleh Sufyan Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ahmad, Abu Tsaur, Ishak, Muhammad bin Jarir dan Daud.

Sementara itu Ibnu Al Mundzir berkata, "Di antara sahabat yang hanya membasuh selendang saja Abu Bakar Ash-Shiddiq."

Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Amr, Anas bin Malik dan Abu Umamah dan diriwayatkan dari Sa'ad bin Abu Waqqash, Abu Ad-Darda', Umar bin Abdul Aziz, Makhul, Hasan, Qatadah, Al Auza'i, Ahmad, Ishak dan Abu Tsaur. Sebagian dari mereka mensyaratkan selendang harus dipakai dalam keadaan suci. Sebagian lain mensyaratkan sebagian selendang harus berada di bawah leher. Namun sebagian lainnya tidak memberi syarat apa pun seperti itu.

Bagi yang membolehkah hal itu didasarkan pada hadits Bilal RA, ia berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah SAW mengusap sepatu dan selendang." (HR. Muslim)

Diriwayatkan dari Amr bin Umayyah, ia berkata, "Aku melihat Rasulullah SAW mengusap selendang dan sepatu." (HR. Bukhari)

Diriwayatkan dari Tsauban, ia berkata, "Rasulullah SAW pernah mengutus pasukan. Mereka kemudian terserang udara dingin. Saat mereka tiba di hadapan Rasulullah SAW, beliau memerintahkan mereka untuk mengusap selendang dan sepatu." (HR. Abu Daud dengan sanad *shahih*)

Diriwayatkan dari Bilal RA, ia berkata, "Rasulullah SAW pernah pergi untuk membuang hajat lalu aku mendatangi beliau dengan membawa air. Beliau kemudian wudhu, lantas mengusap selendang dan sepatu." (HR. Abu Daud dengan sanad *jayyid*)

Para sahabat berkata, "Karena tempat tersebut adalah bagian kepala yang kewajiban membasuhnya tidak diberlakukan dalam tayamum. Oleh karena itu, hukumnya boleh mengusap pembatas yang menghalanginya seperti kaki yang ada di balik sepatu."

Para sahabat kami berdalil pada firman Allah SWT, وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ "*Dan sapulah kepalamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Selain selendang bukan kepala, juga karena kepala adalah bagian tubuh

yang dibersihkan dengan cara diusap, bukan penutupnya yang diusap seperti halnya wajah dan tangan saat tayamum karena hal itu disepakati. Alasan lainnya, karena kepala adalah bagian tubuh yang tidak ada sulitnya untuk diusapi air pada umumnya sehingga tidak boleh bila yang diusap penghalangnya yang terpisah dari kepala (bukan bagian dari kepala) seperti halnya tangan yang ada dalam sarung tangan dan wajah yang ada di balik penutup kepala dan cadar.

Jawaban terhadap hadits-hadits yang mereka gunakan sebagai dalil seperti yang dikemukakan oleh Al Khaththabi, Al Baihaqi dan ahli hadits lain serta seluruh sahabat kami di dalam kitab-kitab fikih disebutkan secara ringkas, maksudnya mengusap ubun-ubun dan selendang, bahwa sunah mengusap kepala secara menyeluruh terpenuhi. Kebenaran penakwilan ini ditunjukkan secara tegas dalam hadits Mughirah yang telah dijelaskan sebelumnya. Seperti itu juga yang disebutkan dalam hadits Bilal, bahwa Nabi SAW mengusap sepatu, ubun-ubun dan selendang.

Al Baihaqi berkata, "Sanad riwayat ini *hasan*."

Diriwayatkan dari Ahmad, ia berkata, "Ketika aku melihat Rasulullah SAW wudhu, beliau mengenakan selendang *qathariyyah*. Beliau kemudian memasukkan tangan di bawah selendang lalu mengusap bagian depan kepala, dan beliau tidak melepas selendang." (HR. Abu Daud)

Qathariyah adalah sejenis selendang yang terbuat dari wol. Al Khaththabi berkata, "Ada merah-merahnya."

Apabila ada yang mengatakan, bagaimana penakwilan seperti ini dibenarkan dan bagaimana perawinya dituduh membuang (sebagian isi redaksi yang dalam masalah ini, maksudnya ubun-ubun) seperti itu? Maka dapat dijawab bahwa Al Qur`an menyebutkan, wajib mengusap kepala dan banyak hadits-hadits *shahih* menyebutkan bahwa mengusap ubun-ubun bersamaan dengan selendang sedangkan sebagiannya hanya menyebutkan mengusap selendang saja, tidak menyebut ubun-ubun. Dengan demikian kemungkinan sama dengan hadits-hadits lain dan kemungkinan juga tidak sama. Dalam hal ini lebih baik diartikan sesuai dengan penjelasan Al Qur`an.

Para sahabat kami berkata, "Adanya sebagain perawi hadits tidak

menyebut 'Ubun-ubun'. Karena mengusap ubun-ubun sudah lumrah dan maklum. Yang penting adalah penjelasan mengenai mengusap selendang."

Al Khaththabi berkata, "Landasannya adalah Allah SWT mewajibkan mengusap kepala, dan hadits tersebut kemungkinan bisa ditakwilkan. Oleh karena itu, sesuatu yang diyakini tidak bisa ditinggalkan lantaran sesuatu yang *muhtamal* (hal yang masih bisa diinterpretasikan)."

Menurut Al Khaththabi, seperti inilah pendapat para sahabat dan mengqiyaskan selendang dengan sepatu adalah qiyas yang mustahil karena sepatu sulit dilepas sementara selendang tidak. *Wallahu a'lam*.

Beberapa Hal Terkait dengan Mengusap Kepala

1. Wanita sama seperti lelaki dalam hal tata cara mengusap kepala seperti penjelasan tadi. Asy-Syafi'i menyatakan hal itu dalam *Al Buwaithi*, dan disebutkan oleh para sahabat kami. Al Bukhari menukilnya dalam kitab *Shahih* dari Sa'id bin Al Musayyib.

Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Buwaithi*, "Wanita memasukkan tangannya ke bawah kerudung hingga rambutnya dapat terusap."

Apabila ia meletakkan tangannya yang basah di atas kerudung, maka menurut para sahabat kami, apabila basahan tersebut tidak mengenai rambut, maka itu tidaklah mencukupi. Namun apabila sampai, maka hukumnya sama dengan lelaki yang meletakkan tangannya yang basah di atas kepala bila diusapkan sudah mencukupi, dan bila tidak, maka dalam hal ini ada pendapat. Pendapat yang kuat menyatakan bahwa itu telah mencukupi.

2. Apabila seseorang memiliki dua kepala, maka cukup salah satunya saja yang diusap. Dalam hal ini ada juga kemungkinan lain seperti yang dikemukakan oleh Ad-Darimi. Penjelasan ini telah disebut sebelumnya dalam pembahasan tangan membasuh wajah.

3. Para sahabat kami berkata, "Tidak ada ketentuan harus dengan tangan saat mengusap kepala. Orang boleh mengusap dengan jari-jari, dengan satu jari, dengan kayu, sobekan kain atau lainnya, atau boleh juga diusapkan oleh orang lain."

Syaikh Abu Hamid dan lainnya berkata, "Atau berdiri di bawah hujan kemudian air hujan mengenai kepalanya dengan niat mengusap. Dengan demikian hal itu mencukupi."

Tidak ada perbedaan pendapat dalam semua hal itu. Apabila ada air menetes ke kepala tapi tidak membasahi atau meletakkan tangan yang basah di atas kepala namun tidak diusapkan atau membasuh kepala dan bukannya mengusap, maka semua itu sudah mencukupi berdasarkan pendapat yang kuat. Inilah yang dipastikan oleh mayoritas ahli fikih karena semua itu intinya adalah membasuh. Ada juga pendapat lain yang menyatakan bahwa itu tidak mencukupi karena semua itu tidak disebut membasuh. Pendapat ini dituturkan oleh Al Mutawalli, Al Baghawi, Ar-Ruyani, Asy-Syasyi dan lainnya.

Imam Al Haramain meriwayatkan kesepakatan yang menyatakan bahwa sahnya membasuh kepala, ia berkata, "Karena membasuh itu lebih dari sekadar mengusap, maka cukup dengan mengusap berdasarkan cukupnya membasuh secara lebih utama."

Apabila kita menyatakan berdasarkan madzhab, yaitu cukupnya membasuh kepala, Imam Al Haramain dan Al Ghazali dalam *Al Basith* menukil kesepakatan para sahabat bahwa membasuh kepala tidak dianjurkan. Permasalahannya, apakah membasuh kepala hukumnya makruh? Dalam hal ini ada dua pendapat:

a. Imam Al Haramain menuturkan dalam *An-Nihayah*, "Mayoritas ahli fikih menyatakan, hukumnya makruh karena itu adalah tindakan berlebihan sama seperti membasuh empat kali." Inilah yang dipastikan oleh Al Mahamili dalam *Al-Lubab* dan Al Jurjani dalam *At-Tahrir*.

b. Tidak makruh dan ini adalah pendapat Qaffal. Imam Al Haramain dalam *Al Asalib,* tidak menyebutkan pendapat lain. Pendapat ini dibenarkan oleh Al Ghazali dalam *Al Wajiz* dan Ar-Rafi'i.

Adapun hukum membasuh sepatu sebagai ganti mengusap adalah makruh. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat karena hal itu merusak sepatu dan tidak ada manfaatnya. Di antara ahli fikih yang meriwayatkan kesepakatan makruhnya membasuh sepatu adalah Imam Al Haramain. *Wallahu a'lam.*

26. Asy-Syirazi berkata, "Selanjutnya mengusap telinga luar dan dalam dan memasukkan jari ke lipatan telinga dengan air baru, bukan dengan air yang diusapkan ke kepala berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW mengusap kepala dan menahan kedua jari jempol di telinga. Di samping itu, karena telinga adalah bagian lain, tidak termasuk kepala menurut nama dan bentuknya sehingga telinga tidak mengikuti kepala dalam thaharah sama seperti bagian-bagian tubuh yang lain. Disebutkan dalam *Al Umm* dan *Al Buwaithi*, mengambil air baru untuk lubang telinga, bukan dengan air yang diusapkan ke bagian luar dan dalam telinga. Karena, lubang telinga bagi telinga sama dengan mulut dan hidung bagi wajah. Selain itu, karena mulut dan hidung dibasuh dengan air tersendiri, seperti itu juga lubang telinga. Dan apabila tidak mengusap telinga, maka hukumnya boleh berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW bersabda kepada orang badui, تَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللهُ '*Wudhulah seperti yang diperintahkan Allah*'. Mengusap telinga tidak termasuk yang diperintahkan."

Penjelasan:

Hadits Miqdam adalah hadits *hasan* yang diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa'i, Al Baihaqi dan lainnya secara makna dengan berbagai sanad *hasan*.

Abu Daud, At-Tirmidzi dan lainnya meriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, bahwa Nabi SAW mengusap kepala dan kedua telinga, luar dan dalam.

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih*."

Abu Daud dan lainnya meriwayatkan serupa dari riwayat Utsman. Dalam hal ini terdapat banyak hadits yang aku kumpulkan dalam *Jami' As-Sunnah*.

Perawi hadits di atas adalah Miqdam dan Karb. Nama ini dibaca dengan huruf *kaf* berharakat fathah dan huruf *ra'* berharakat kasrah. Boleh juga diberi harakat akhir atau tidak. Ada dua pendapat masyhur dalam hal ini yang dikemukakan oleh pakar bahasa. Ada pendapat lain yang menyatakan, huruf *ba'* diberi harakat dhammah secara mutlak (Karbu). Sementara huruf *ya'* pada kata Ma'di secara mutlak diberi harakat sukun. Miqdam adalah salah satu sahabat yang masyhur. Ia berasal dari Kindah, Syam, Himsh. Julukannya

adalah Abu Karimah. Ada yang menyatakan, Abu Shalih, Abu Yahya dan Abu Basyar. Yang masyhur adalah yang pertama. Ia meninggal dunia pada tahun 87 H dalam usia 91 tahun.

Adapun hadits kedua, yaitu ungkapan penulis, "Diriwayatkan bahwa Nabi SAW mengusap kepala dan menahan kedua jari jempol di telinga," adalah riwayat masyhur hanya saja tidak ada dibeberapa manuskrip yang menjadi acuan. Hadits tersebut *dha'if* atau batil, dan tidak kenal.

Syaikh Abu Amr bin Shalah berkata, "Di sini ada titik yang samar bagi korektor *Al Muhadzdzab*, yaitu penulisnya menarik kembali hadits ini yang dijadikan pijakan dan tidak menyebutnya dalam *Al Muhadzdzab*. Informasi ini tidak lagi berguna setelah salinan-salinannya menyebar luas."

Syaikh Abu Amr berkata, "Aku menemukan tulisan beberapa muridnya tentang masalah ini dari ulasan penulis tentang perbedaan pendapat yang ada dalam *Al Hasyiyat* saat berdalil pada hadits ini."

Sela itu, Syaikh Abu Amr berkata, "Tidak ada sandaran hukumnya dalam kitab *As-Sunan*. Oleh karena itu, harus dikritisi. Dalam *Al Muhadzdzab*, aku menyusunnya selama sepuluh tahun dan aku tidak mengetahuinya. Aku dengar hadits ini dijadikan pijakan dalam *Al Mushannaf* yang ia tulis sendiri."

Hadits berikut sudah mencukupi untuk itu, yaitu hadits Abdullah bin Zaid, bahwa ketika ia melihat Rasulullah SAW wudhu, beliau mengambil air baru, bukan air yang beliau pakai untuk (mengusap) kepala.

Hadits ini adalah hadits *hasan* diriwayatkan oleh Al Baihaqi. Al Baihaqi berkata, "Sanadnya *shahih*." Sementara hadits tentang orang badui tersebut adalah hadits *shahih*. Penjelasan sudah disebut dalam pembahasan tentang berkumur. *Wallahu a'lam*.

Ungkapan penulis, "Disebutkan dalam *Al Umm,*" seperti itulah yang tertera dalam *Al Muhadzdzab*. Penyebutan kata sambung "dan" di sini oleh penulis adalah benar.

"Karena telinga adalah bagian tubuh yang berbeda dengan kepala dari segi nama dan bentuknya." Kata nama di sini tidak mencakup ubun-ubun, sedangkan kata bentuk di sini tidak mencakup kedua pelipis. *Wallahu a'lam*.

Mengusap telinga hukumnya sunah berdasarkan hadits-hadits di atas. Sunahnya adalah dengan mengusap bagian luar dan dalamnya. Bagian luar telinga adalah sisi yang berhadapan dengan kepala sedangkan bagian dalamnya adalah sisi yang berhadapan dengan wajah seperti yang dikemukakan oleh Ash-Shumairi dan lainnya. Itu sudah jelas.

Berkenaan dengan cara mengusap telinga, Imam Al Haramain, Al Ghazali dan beberapa jamaah berkata, "Mengambil air dengan kedua tangan, memasukkan jari telunjuk ke lubang telinga lalu memutarkan ke daun telinga dan mengusapkan jari jempol ke bagian luar telinga."

Syaikh Abu Muhammad Juwaini dan lainnya berkata, "Setelah itu dua tangan yang telah dibasahi air dilekatkan ke telinga agar mencakup seluruh bagian telinga."

Al Faurani, Al Mutawalli dan lainnya berkata, "Jempol diusapkan ke bagian luar kepala dan jari telunjuk diusapkan ke bagian dalamnya. Ujung-ujung jari diusapkan ke daun telinga dan jari kelingking dimasukkan ke lubang telinga."

Al Faurani berkata, "Jari jempol diletakkan di bagian luar telinga kemudian diusapkan ke bagian atas."

Para sahabat kami berkata, "Kedua telinga diusap secara bersamaan, sebelah kanan, bila tangannya terputus, maka telinga sebelah kanan didahulukan."

Sementara itu Ar-Ruyani meriwayatkan pendapat lain yang menyatakan bahwa dianjurkan mendahulukan telinga kanan. Namun pendapat ini janggal dan salah.

Perlu diketahui, mengusap telinga dilakukan setelah mengusap kepala. Apabila mengusap telinga lebih didahulukan, secara tekstual menurut pernyataan para sahabat, usapan telinga tersebut tidak sah karena dilakukan sebelum saatnya. Ar-Ruyani menuturkan dua pendapat tentang sahnya mengusap telinga sebelum mengusap kepala dan pendapat yang kuat menyatakan tidak sah. Saat mengusap telinga disyaratkan untuk memakai air baru, bukan air yang dipakai mengusap kepala. Dalam hal ini tidak ada

perbedaan pendapat di kalangan para sahabat dan inilah yang dikemukakan oleh mayoritas ulama.

Para sahabat kami berkata, "Tidak disyaratkan mengambil air baru saat mengusap telinga. Apabila air diambil dengan jari-jari lalu sebagiannya diusapkan ke kepala sementara sebagian lainnya ditahan kemudian diusapkan ke telinga, maka hukumnya sah karena air tersebut bukan bekas air yang diusapkan kepala."

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm, Al Buwaithi* dan para sahabat kami menuturkan, "Mengambil air baru untuk kedua lubang telinga, bukan air yang dipakai untuk mengusap bagian luar dan dalam telinga."

Dalilnya telah disebutkan oleh penulis. Dengan demikian jumlah air yang diambil untuk mengusap lubang telinga sebanyak tiga kali, sama seperti bagian yang lain. Penjelasan ini dikemukakan dengan tegas oleh Al Mawardi dalam kitabnya *Al Iqna'* dan pendapat ini kuat.

Sementara itu Al Mawardi dalam *Al Hawi* menuturkan pendapat lain, bahwa untuk mengusap liang telinga cukup dengan air sisa usapan telinga, karena lubang telinga juga telinga. Pendapat ini dituturkan oleh Ar-Rafi'i. *Wallahu a'lam.*

Pandangan Ulama tentang Telinga

Pendapat kami menyatakan bahwa telinga tidak termasuk bagian dari wajah ataupun kepala, tapi telinga adalah bagian tubuh tersendiri yang disunahkan untuk diusap secara tersendiri. Itu hanya disunahkan, dan tidak diwajibkan. Inilah yang dikemukakan oleh sekelompok salaf dari Ibnu Umar, Hasan, Atha' dan Abu Tsaur.

Az-Zuhri berkata, "Telinga termasuk bagian dari wajah, harus dibasuh bersamaan dengan wajah."

Mayoritas ahli fikih menyatakan bahwa telinga termasuk bagian dari kepala. Ibnu Al Mundzir berkata, "Kami meriwayatkannya dari Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Abu Musa, Atha`, Ibnu Al Musayyib, Hasan, Umar bin Abdul Aziz, An-Nakha'i, Ibnu Sirin, Sa'id bin Jubair, Qatadah, Malik, Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan para sahabatnya, Ahmad dan lainnya."

At-Tirmidzi berkata, "Itulah pendapat ulama dari kalangan sahabat dan generasi selanjutnya."

Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Ats-Tsauri, Ibnu Al Mubarak, Ahmad dan Ishak. Namun mereka berbeda pandangan dalam masalah, perlukah mengambil air baru untuk mengusap telinga atau cukup diusap dengan air yang diusapkan ke kepala? Asy-Sya'abi dan Hasan bin Shalih menyatakan, bagian belakang telinga termasuk bagian dari wajah dan harus dibasuh bersamaan dengan wajah, sementara telinga bagian belakang termasuk bagian dari kepala dan harus diusap bersamaan dengan kepala.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Pendapat ini dipilih oleh Ishak."

Bagi yang menganggap telinga termasuk bagian wajah berdalil dengan riwayat bahwa Nabi SAW berdoa saat sujud,

سَجَدَ وَجْهِي لِلَّذِي خَلَقَهُ وَشَقَّ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ.

"*Wajahku bersujud untuk Dzat yang menciptakannya, yang membelah pendengaran dan penglihatannya.*"

Dalam hadits ini, Nabi SAW menggabungkan pendengaran pada wajah seperti halnya penglihatan. Sementara yang menilai telinga termasuk bagian dari kepala berdalil dengan firman Allah SWT, وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ "*Dan (Musa) memegang (rambut) kepala saudaranya (Harun) sambil menariknya ke arahnya.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 150)

Ada yang menyatakan, maksudnya adalah telinga. Mereka berdalil pada hadits Syahr bin Hausyab dari Abu Umamah, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

الأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ.

"*Kedua telinga termasuk kepala.*" (HR. Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Al Baihaqi dan lainnya)

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Anas, Abdullah bin Zaid, Abu Hurairah dan Aisyah. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, baha Nabi SAW mengusap kepala lalu Ibnu Abbas menunjuk dengan jari-jari tengahnya ke bagian dalam telinga sementara kedua jari jempolnya berada di balik telinga.

Asy-Sya'bi dan yang sependapat dengannya berdalil dengan riwayat Ali bin Abu Thalib RA, bahwa ia mengusap kepala dan bagian belakang telinga. Alasan lain adalah karena wajah adalah bagian muka yang terlihat saat bertatap muka dan telinga terlihat dari belakang.

Sementara itu para sahabat kami berdalil pada beberapa hal dan di antara yang paling bagus adalah hadits *shahih* yang baru saja dijelaskan. Hadits tersebut secara tegas menyebutkan bahwa telinga bukan bagian dari kepala. Dengan demikian, apabila telinga termasuk bagian dari kepala, maka pastilah tidak diambilkan air baru sama seperti bagian-bagian wudhu lain. Riwayat tersebut sekaligus secara tegas menjelaskan telinga diusap dengan air baru. Riwayat ini juga membantah kalangan yang menyatakan bahwa telinga diusap dengan air sisa usapan kepala. Juga, membantah orang yang berpendapat bahwa telinga termasuk bagian dari wajah. Hadits *shahih* ini merangkum petunjuk untuk pendapat kita dan membantah semua pihak yang tidak sependapat. Para sahabat kami membantah pendapat orang yang menyatakan telinga termasuk bagian dari wajah karena Nabi SAW mengusapnya, dan tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW pernah membasuh telinga padahal perawi-perawi tentang tata cara wudhu dan sifat-sifatnya yang beragam banyak jumlahnya. Disamping itu, ijmak menyatakan orang yang bertayamum tidak diwajibkan mengusap telinga.

Qadhi Abu Thayyib berkata, "Dalil lain adalah karena Al Ashma'i dan Al Mufaddhal bin Salamah berkata, 'Telinga tidak termasuk bagian dari kepala'. Keduanya adalah imam, termasuk pemimpin di bidang bahasa yang dihormati serta sebagai referensi dalam bahasa yang dijadikan rujukan."

Para sahabat kami membantah pandangan orang yang menyatakan telinga termasuk bagian dari kepala bahwa ijmak menyatakan tidak cukup telinga diusap tanpa mengusap kepala, tidak seperti bagian-bagian wudhu lain. Alasan lain adalah apabila seorang yang berihram mencukur bulu-bulu telinga, maka tidaklah mencukupi untuk pencukuran rambut berdasarkan ijmak. Juga, karena telinga adalah anggota badan yang berbeda dengan kepala dari segi bentuk dan ciri-cirinya, telinga bukan bagian dari kepala sama seperti pipi.

Pernyataan kami, "ciri-ciri" tidak mencakup pelipis. Qadhi Abu Thayyib dan Al Mawardi berkata, "Karena ijmak menyatakan bahwa pelipis yang ada di seputar telinga tidak termasuk bagian dari kepala padahal dekat. Dengan demikian telinga lebih utama tidak termasuk bagian dari telinga. Disamping itu, hukum-hukum yang berlaku untuk kepala tidak ada sangkut pautnya sama sekali dengan kepala selain hanya mengusap. Bagi yang mengklaim bahwa hukum mengusap telinga sama seperti hukum mengusap kepala harus menunjukkan dalil."

Jawaban atas argumentasi Az-Zuhri ada dua, yaitu: a. Yang dimaksud wajah adalah keseluruhan dan dzat seperti firman Allah SWT, "*Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah.*" (Qs. Al Qashash [28]: 88) Dalilnya adalah sujud berlaku dengan bagian-bagian lain, bukan dengan telinga. b. Sesuatu itu disandingkan pada sesuatu yang berdekatan meski bukan termasuk bagian dari sesuatu itu.

Sedangkan jawaban terhadap ayat yang dijadikan dalil bagi mereka yang berpendapat bahwa telinga termasuk bagian dari kepala, bahwa itu sama dengan menakwilkan ayat yang berseberangan dengan teksnya sehingga tidak bisa diterima.

Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai hal itu. Ada yang menyatakan bahwa maksudnya adalah kepala. Yang lain menyatakan bahwa maksudnya adalah telinga dan yang lain menyatakan bahwa maksudnya adalah rambut yang dipintal. Bagaimana penjelasan seperti ini bisa dijadikan dalil.

Tanggapan terhadap semua hadits yang dikemukakan bahwa semua hadits tersebut *dha'if* dan hal ini telah disepakati. Kelemahan hadits ini masyhur dalam kitab-kitab hadits kecuali hadits Ibnu Abbas, sedangkan sanad hadits ini bagus namun tidak mencakup dalil atas klaim mereka karena yang ada hanyalah mengusap telinga dengan air yang dipakai untuk mengusap kepala.

Al Baihaqi berkata, "Para sahabat kami mengatakan, sepertinya Nabi SAW pernah tidak memakai dua jari dan setelah mengusap kepala keduanya diusapkan ke telinga."

Tanggapan atas argumen Asy-Sya'bi yang berdalil dengan perbuatan Ali dari beberapa sisi, yaitu:

a. Riwayat tersebut lemah dan tidak dikenal.

b. Riwayat tersebut tidak membedakan antara bagian depan dan belakang telinga.

c. Riwayat tersebut diartikan Ali mengusap bagian kepala secara keseluruhan sehingga bagian belakang telinganya turut terusap, bukan dimaksudkan karena mengusap secara keseluruhan biasanya tidak seperti itu.

d. Bilapun riwayat dari Ali tersebut *shahih* dan tidak bisa ditakwilkan, tentu lebih utama untuk mengedepankan perbuatan Nabi SAW dan riwayat yang masyhur dari Ali seperti yang telah kami jelaskan tadi.

Masalah:

Pertama: Umat sepakat bahwa kedua telinga harus dibersihkan tapi mereka berbeda pendapat tentang tata cara menyucikannya berdasarkan beberapa madzhab sebelumnya. Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari dalam kitabnya *Ikhtilaf al Ahli Fiqih* menyatakan bahwa ahli fikih sepakat, orang yang tidak membersihkan telinga hukum thaharahnya sah. Seperti itu juga yang lainnya menukil ijmak.

Ibnu Al Mundzir dan para sahabat kami meriwayatkan dari Ishak bin Rahawaih, ia berkata, "Siapa yang dengan sengaja tidak membersihkan kedua telinganya, maka thaharahnya tidak sah."

Namun pendapat ini dikalahkan ijmak ulama sebelumnya dan hadits yang disebutkan penulis. *Wallahu a'lam.*

Qadhi Abu Thayyib dan kalangan Syi'ah meriwayatkan dari Asy-Sya'bi, mereka berkata, "Tidak dianjurkan mengusap telinga karena tidak disebut dalam Al Qur`an."

Hanya saja Syi'ah tidak dianggap dalam ijmak. Apabila kita hendak membantah mereka, dalilnya adalah hadits-hadits *shahih* yang telah kami sebutkan sebelumnya. Adanya mengusap telinga tidak disebut dalam Al Qur'an bukan berarti tidak sunah berdasarkan hadits-hadits *shahih. Wallahu a'lam.*

Kedua: Penulis *Al Hawi* dan *Al Mustadzhari* meriwayatkan dari Abu Abbas bin Suraij, bahwa ia mengusap telinganya sebanyak tiga kali seperti yang dikatakan oleh Az-Zuhri. Sementara yang lain menyatakan bahwa Abu Abbas mengusap telinga bersamaan dengan kepala. Asy-Syafi'i menyatakan, Abu Abbas mengusap telinga sebanyak tiga kali secara terpisah. Penulis *Al Hawi* menyebutkan bahwa Ibnu Suraij melakukannya bukan karena wajib tapi hanya berhati-hati demi menghindari perbedaan pendapat.

Syaikh Abu Amr bin Shalah berkata, "Dengan tindakan itu, Ibnu Suraij bukannya terhindar dari perbedaan pendapat, justru malah menambahi. Karena tidak ada seorang pun yang berpendapat mengompromikan hal-hal yang telah disatukan."

Tanggapan ini tidak bisa diterima karena Ibnu Suraij tidak mewajibkannya. Ia hanya melakukannya karena anjuran dan sebagai langkah berhati-hati seperti yang telah dijelaskan. Tindakan itu tidak terlarang berdasarkan ijmak, justru terpuji. Berapa banyak masalah seperti ini yang sepakat dianjurkan oleh ahli fikih demi menghindari perbedaan pendapat. Meski hal itu tidak terlaksana kecuali dengan melakukan beberapa hal, namun tidak seorang pun yang mewajibkannya.

Baru saja telah kami jelaskan bahwa Asy-Syafi'i dan para sahabat menyatakan, pelipis dianjurkan dibasuh bersamaan dengan wajah padahal pelipis adalah bagian yang diusap menurut Asy-Syafi'i karena termasuk bagian dari kepala. Mengusap kepala secara menyeluruh diperintahkan berdasarkan ijmak, tapi ahli fikih menganjurkan untuk dibasuh demi menghindari perbedaan pendapat mereka yang menyatakan bahwa pelipis termasuk bagian dari kepala. Tidak seorang pun mewajibkan pelipis harus dibasuh atau diusap. Meski demikian, Asy-Syafi'i dan para sahabat menganjurkannya. Hal-hal serupa banyak jumlahnya dan yang benar adalah menilai baik perbuatan yang dilakukan Ibnu Suraij. *Wallahu a'lam.*

27. Asy-Syirazi berkata, "Kemudian membasuh kaki. Membasuh kaki hukumnya wajib berdasarkan riwayat Jabir RA, ia berkata, 'Rasulullah SAW memerintahkan kami bila kami berwudhu agar

membasuh kaki'."

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dengan sanad *dha'if.* Hadits-hadits lain yang akan kami sebutkan sudah cukup. Perawi hadits ini adalah Jabir bin Abdullah Al Anshari As-Salami Al Madani Abu Abdullah, ada yang menyatakan, Abu Abdurrahman dan Abu Muhammad. Ia pernah turut serta dalam 19 peperangan bersama Nabi SAW, dan wafat di Madinah pada tahun 73 H. Pendapat lain menyatakan, tahun 78 dan 68 H. Yang benar adalah pendapat pertama. Jabir meninggal dunia dalam usia 94 tahun.

Kaum muslimin sepakat bahwa hukum membasuh kaki wajib, tidak ada pendapat ulama kompeten yang menentang kesepakatan ini. Seperti itulah yang disebutkan oleh Syaikh Al Bukhari Hamid dan lainnya. Syi'ah menyatakan, yang diwajibkan adalah mengusap. Para sahabat kami meriwayatkan dari meriwayatkan bin Jabir, ia memberi pilihan antara membasuh atau mengusap. Al Khaththabi meriwayatkannya dari Juba'i yang berasal dari kalangan Mu'tazilah. Sementara itu sebagian ahli zhahir mewajibkan membasuh dan mengusap secara bersamaan.

Mereka yang berpendapat bahwa kaki diusap berdasarkan firman Allah SWT, وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ "*Dan sapulah kepalamu dan kakimu sampai dengan kedua mata kaki.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Dengan huruf *jar* menurut salah satu *qira'ah sab'ah.* Bagian yang diusap disambungkan pada bagian yang diusap dan mengategorikan keempat bagian wudhu menjadi dua; dua bagian dibasuh dan dua bagian lainnya diusap.

Diriwayatkan dari Anas RA, bahwa ia mendengar bahwa Hajjaj berkhutbah, "Allah SWT memerintahkan mengusap wajah, kedua tangan dan kedua kaki."

Anas berkata, "Allah SWT benar sementara Hajjaj berdusta, '*Dan sapulah kepalamu dan kakimu sampai dengan kedua mata kaki'.* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Ia membacanya dengan harakat kasrah."

Diriwayatkan dari Anas RA, bahwa hanya ada dua (dalam wudhu), yaitu dua basuhan dan dua usapan.

Diriwayatkan juga dari Anas RA, ia berkata, "Allah SWT memerintahkan mengusap sementara manusia enggan kecuali dengan membasuh."

Diriwayatkan dari Rifa'ah dalam hadits tentang orang yang tidak shalat dengan baik, Nabi SAW bersabda kepadanya,

إِنَّهَا لاَ تَتِمُّ صَلاَةُ أَحَدِكُمْ حَتَّى يُسْبِغَ الْوُضُوءَ كَمَا أَمَرَهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ فَيَغْسِلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ وَيَمْسَحَ بِرَأْسِهِ وَرِجْلَيْهِ.

"*Sesungguhnya tidaklah sempurna shalat salah seorang di antara kalian hingga menyempurnakan wudhu seperti yang diperintahkan Allah, lalu beliau membasuh wajah, kedua tangan, mengusap kepala dan kedua kaki.*"

Diriwayatkan dari Ali bin Abu Thalib RA, bahwa ia pernah berwudhu lalu mengambil air sepenuh kedua telapak tangan lantas dipercikkan ke kaki kanannya yang mengenakan sandal kemudian melakukan hal serupa pada kaki kiri.

Alasan lain adalah, karena kaki adalah bagian wudhu yang tidak diwajibkan dalam tayamum. Dengan demikian yang diwajibkan untuk kaki adalah diusap, sama seperti kepala.

Para sahabat kami berdalil pada hadits-hadits *shahih* yang banyak jumlah tentang tata cara wudhu Rasulullah SAW, bahwa beliau membasuh kedua kaki seperti hadits Utsman, Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Abdullah bin Zaid, Rabi' binti Mu'awwidz, Amr bin Abasah serta hadits-hadits masyhur lain dalam kitab *Shahihain*,

رَأَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمًا يَتَوَضَّئُونَ فَرَأَى أَعْقَابَهُمْ تَلُوحُ لَمْ يَمَسُّهَا مَاءٌ، فَقَالَ: وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ.

"Rasulullah SAW pernah melihat suatu kaum berwudhu. Beliau kemudian melihat tumit mereka berkilau tidak terkena air lalu beliau bersabda, '*Celakalah orang yang tidak membasuh tumitnya karena ia akan dimasukkan ke neraka, sempurnakanlah wudhu'*." (HR.

Al Bukhari dan Muslim dari Abdullah bin Amr bin Ash)

Al Bukhari dan Muslim juga meriwayatkan hadits serupa dari Abu Hurairah. Hadits ini secara tegas menyebutkan wajib hukumnya membasuh kaki secara keseluruhan.

Diriwayatkan dari Umar bin Khaththab RA,

أَنَّ رَجُلاً تَوَضَّأَ فَتَرَكَ مَوْضِعَ ظُفُرٍ عَلَى قَدَمِهِ فَأَبْصَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ارْجِعْ فَأَحْسِنْ وُضُوءَكَ فَرَجَعَ ثُمَّ صَلَّى.

"Seseorang berwudhu lalu membiarkan seukuran kuku di kakinya (tidak dibasuh). Ketika itu dilihat Nabi SAW beliau bersabda, '*Kembalilah, perbaikilah wudhumu*'. Orang itu lalu kembali setelah itu shalat."

Diriwayatkan dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya, dari kakeknya,

أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ كَيْفَ الطُّهُورُ، فَدَعَا بِمَاءٍ فِي إِنَاءٍ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلاَثًا، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاَثًا، ثُمَّ غَسَلَ ذِرَاعَيْهِ ثَلاَثًا، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ فَأَدْخَلَ إِصْبَعَيْهِ السَّبَّاحَتَيْنِ فِي أُذُنَيْهِ وَمَسَحَ بِإِبْهَامَيْهِ عَلَى ظَاهِرِ أُذُنَيْهِ وَبِالسَّبَّاحَتَيْنِ بَاطِنَ أُذُنَيْهِ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلاَثًا ثَلاَثًا، ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا الْوُضُوءُ، فَمَنْ زَادَ عَلَى هَذَا أَوْ نَقَصَ فَقَدْ أَسَاءَ وَظَلَمَ.

"Seseorang mendatangi Nabi SAW lalu bertanya, 'Wahai Rasulullah, bagaimana cara bersuci itu?' Rasulullah SAW kemudian meminta air dalam bejana lalu membasuh kedua telapak tangan tiga kali lantas membasuh wajah tiga kali kemudian membasuh kedua siku tiga kali lalu mengusap kepala lalu memasukkan jari telunjuk ke telinga dan mengusap dengan jari jempol di bagian luar telinga dan jari telunjuk di bagian dalam telinga, lantas membasuh kedua kaki tiga kali tiga kali. Setelah itu beliau bersabda, '*Seperti inilah wudhu. Barangsiapa yang*

menambahi atau menguranginya, maka ia berlaku buruk dan zhalim'."

Hadits ini *shahih* diriwayatkan oleh Abu Daud dan lainnya dengan berbagai sanad *shahih* seperti yang akan dijelaskan berikutnya karena penulis sebentar lagi juga menyebutkannya. Hadits ini adalah dalil terbaik tentang wajibnya membasuh kaki.

Diriwayatkan dari Amr bin Abasah dalam haditsnya yang panjang dan masyhur, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَا مِنْكُمْ رَجُلٌ يُقَرِّبُ وَضُوءَهُ فَيَتَمَضْمَضُ وَيَسْتَنْشِقُ فَيَنْتَثِرُ إِلاَّ خَرَّتْ خَطَايَا وَجْهِهِ وَفِيهِ وَخَيَاشِيمِهِ، ثُمَّ إِذَا غَسَلَ وَجْهَهُ كَمَا أَمَرَهُ اللهُ إِلاَّ خَرَّتْ خَطَايَا وَجْهِهِ مِنْ أَطْرَافِ لِحْيَتِهِ مَعَ الْمَاءِ، ثُمَّ يَغْسِلُ يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ إِلاَّ خَرَّتْ خَطَايَا يَدَيْهِ مِنْ أَنَامِلِهِ مَعَ الْمَاءِ.

"*Tidaklah seseorang dari kalian mendekatkan air wudhunya lalu berkumur-kumur dan menghirup air lalu mengeluarkannya melainkan kesalahan-kesalahan wajah, mulut dan hidungnya luruh, kemudian bila ia membasuh wajah seperti yang diperintahkan Allah melainkan kesalahan-kesalahan wajahnya luruh dari ujung-ujung jenggotnya bersamaan dengan air lalu jika dia membasuh kedua tangannya hingga sikut melainkan kesalahan-kesalahan tangannya luruh dari ujung-ujung jari bersamaan dengan air.*" (HR. Muslim)

Dalam riwayat lain disebutkan, "Amr bin Abasah berkata, 'Aku mendengarnya dari Rasulullah SAW lebih dari tujuh kali'."

Al Baihaqi berkata, "Kami meriwayatkan dalam hadits *shahih* dari Amr bin Abasah, dari Nabi SAW tentang wudhu, "Kemudian beliau membasuh kedua kaki hingga mata kaki seperti yang diperintahkan Allah SWT."

Al Baihaqi juga berkata, "Ini menunjukkan bahwa Allah SWT memerintahkan membasuh kedua kaki."

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, Nabi SAW bersabda,

إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ أَوِ الْمُؤْمِنُ فَغَسَلَ وَجْهَهُ، خَرَجَتْ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا بِعَيْنَيْهِ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ، فَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتْ مِنْ يَدَيْهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ بَطَشَتْهَا يَدَاهُ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ، فَإِذَا غَسَلَ رِجْلَيْهِ خَرَجَتْ كُلُّ خَطِيئَةٍ مَشَتْهَا رِجْلاَهُ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ حَتَّى يَخْرُجَ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ.

"*Apabila seorang hamba muslim atau mukmin berwudhu lalu mengusap wajahnya, maka semua kesalahan wajah keluar, dan ia melihatnya dengan kedua matanya bersamaan dengan air atau bersamaan dengan tetesan air terakhir, bila ia membasuh kedua tangannya, maka semua kesalahan yang dilakukan tangannya keluar bersamaan dengan air atau bersamaan dengan tetesan air terakhir, bila membasuh kedua kakinya, maka semua kesalahan yang dilakukan kedua kakinya keluar bersamaan dengan air atau bersamaan dengan tetesan air terakhir hingga ia keluar dalam keadaan bersih dari dosa-dosa.*" (HR. Muslim)

Diriwayatkan dari Laqith bin Shaburah, bahwa Nabi SAW bersabda,

أَسْبِغِ الْوُضُوءَ وَخَلِّلْ بَيْنَ الأَصَابِعِ.

"*Sempurnakanlah wudhu, selailah antara jari-jemari.*"

Hadits ini *shahih* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan tentang berkumur. Kami akan mengulangi lagi dalam penjelasan tentang menyela-nyela jari-jari selanjutnya.

Hadits ini adalah petunjuk yang menjelaskan cara membasuh jari-jari tangan dan kaki. Hadits-hadits tentang membasuh kaki banyak sekali jumlahnya dan yang kami sebut tadi dirasa sudah cukup. Para sahabat berkata, "Karena kaki adalah bagian tubuh terbatas sehingga yang diwajibkan adalah

membasuh sama seperti tangan."

Tanggapan atas argumen mereka pada firman Allah SWT, وَأَرْجُلَكُمْ "*Dan kakimu,*" pada sebagian *qira`ah* dibaca *nashab* dan *jar*. *Qira`ah nashab* dalam hal ini jelas menunjukkan bahwa kaki dibasuh, dihubungkan dengan wajah dan tangan. Sedangkan *qira`ah jar*, para sahabat kami dan lainnya menanggapi dengan berbagai jawaban, di antaranya:

1. Yang masyhur adalah bahwa *qira'ah jar* menunjukkan kedekatan padahal kata *Arjul* (kaki) dalam ayat tersebut dibaca *nashab*. Hal ini masyhur dalam bahasa Arab. Dalam hal ini banyak sekali syair-syair masyhur dan banyak sekali prosa yang diriwayatkan dari Arab. Di antaranya adalah perkataan mereka "*Hadza juhru dhubbin kharbin*" (Lubang biawak ini runtuh) kata "*kharb*" berharakat *jar* karena berdekatan dengan "*dhubb*" padahal harakat sebenarnya adalah *rafa'* sebagai kata sifat *juhr*.

Firman Allah SWT, إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٍ أَلِيمٖ ﴿٢٦﴾ "*Sesungguhnya aku takut kamu akan ditimpa adzab (pada) hari yang sangat menyedihkan.*" (Qs. Huud [11]: 26)

Kata أَلِيمٍ dibaca dengan harakat kasrah di akhir karena berdekaan dengan kata يَوْمٍ padahal harakat sebenarnya adalah *nashab* sebagai kata sifat untuk kata عَذَابَ.

Apabila ada yang menyangkal bahwa penghubungan dianggap benar bila tidak ada kata penghubungnya (huruf *wau*), bila ada tidak benar sementara ayat di atas menyebut kata sambung *wau*, maka dapat dijawab bahwa itu salah, karena penghubungan dengan memakai huruf *wau* masyhur dalam syair-syair Arab, di antaranya:

لَمْ يَبْقَ إِلاَّ أَسِيْرٌ غَيْرُ مُنْفَلِتٍ وَمُوَثَّقٍ فِي عِقَالِ الأَسْرِ مَكْبُوْلُ

Tidak ada yang tersisa selain seorang tawanan yang tidak terlepas

Terikat dengan tali tawanan dalam keadaan terbelenggu

Kata مُوَثَّقٍ berharakat *jar* karena berdekatan dengan مُنْفَلِتٍ padahal harakat sebenarnya adalah *rafa'* karena dihubungkan dengan أَسِيْرٌ.

Jika mereka mengatakan, penghubungan hanya berlaku pada kalimat yang tidak samar sementara dalam ayat tersebut ada kesamarannya, maka dapat dijawab bahwa tidak ada ketidakjelasan dalam ayat itu karena Allah SWT membatasi hingga mata kaki, sementara membasuh tidaklah sampai hingga mata kaki berdasarkan kesepakatan.

2. *Qira'ah jar* dan *nashab* dianggap sama dan sunah menjelaskan serta menguatkan membasuh, bukan mengusap, dengan demikian yang diwajibkan adalah membasuh.

3. Beberapa kalangan sahabat kami seperti Syaikh Abu Hamid, Ad-Darimi, Al Mawardi, Qadhi Abu Thayyib dan lainnya menyebutkannya. Abu Hamid menukilnya dalam bab mengusap sepatu dari para sahabat bahwa bacaan *jar* diartikan untuk mengusap *khuff* sedangkan bacaan *nashab* diartikan untuk membasuh bila tidak memakai *khuff*.

4. Apabila memang yang dimaksudkan ayat adalah mengusap, maka haruslah diartikan membasuh sebagai langkah kompromisasi berbagai dalil dan kedua qira'ah tersebut karena mengusap juga berarti membasuh. Demikian yang dinukil oleh beberapa imam di bidang bahasa seperti Abu Zaid Al Anshari, Ibnu Qutaibah dan lainnya.

Abu Ali Al Farisi berkata, "Orang Arab menyebut basuhan ringan sebagai usapan."

Al Baihaqi meriwayatkan dengan sanadnya dari Al A'masy, ia berkata, "Mereka membacanya dan mereka membasuh (kaki)."

Ada beberapa jawaban atas argumen mereka yang berdalil dengan perkataan Anas RA, di antaranya:

1. Yang masyhur menurut para sahabat kami adalah Anas RA mengingkari Hajjaj bila ayat menunjukkan keharusan membasuh sementara ia yakin bahwa kewajiban membasuh hanya diketahui melalui penjelasan sunah, maka ia setuju dengan Hajjaj dalam hal membasuh tapi tidak setuju dari segi dalilnya.

2. Al Baihaqi dan lainnya menyebutkan bahwa Anas RA tidak mengingkari membasuh tapi hanya mengingkari *qira'ah*, sepertinya Anas RA tidak berpendapat *qira'ah* dalam ayat di atas berharakat *nashab*. Penjelasan

ini tidaklah bermasalah dan menguatkan penakwilan ini bahwa Anas RA meriwayatkan dari Nabi SAW yang menunjukkan membasuh kaki dan Anas melakukannya.

3. Apabila perkataan Anas RA tidak bisa ditakwilkan, maka perbuatan Nabi SAW, perbuatan dan perkataan sahabat seperti yang telah kami sebutkan lebih dikedepankan.

Berkenaan dengan perkataan Ibnu Abbas RA bisa ditanggapi dengan dua jawaban dan jawaban terbaiknya adalah perkataan tersebut tidak benar dan tidak diketahui bersumber darinya meski Ibnu Jarir meriwayatkannya dengan sanadnya dalam kitab *Ikhtilaf Al Ulama'*. Hanya saja sanadnya lemah. Yang benar dan yang berasal darinya adalah ia membacanya dengan lafazh وَأَرْجُلَكُمْ —yakni dengan harakat *nashab*—, ia berkata, "Dikaitkan pada bagian yang basuh."

Demikianlah para imam dan ahli hadits besar meriwayatkan darinya seperti Abu Ubaid Qasim bin Salam, beberapa ahli *qira'ah*, Al Baihaqi dan lainnya dengan sanad mereka.

Disebutkan dalam *Shahih Al Bukhari*, diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa ketika berwudhu, ia membasuh kakinya lalu berkata, "Seperti inilah aku melihat Rasulullah SAW berwudhu."

Jawaban selanjutnya sama seperti jawaban di atas tentang perkataan Anas RA.

Hadits Rifa'ah sesuai dengan redaksi ayat sehingga jawabannya sama seperti tanggapan untuk ayat tadi. Sementara hadits Ali RA bisa ditanggapi dengan beberapa jawaban:

1. Jawaban yang terbaik adalah hadits tersebut *dha'if*, seperti yang dinilai oleh Al Bukhari dan ahli hadits lain sehingga tidak bisa dijadikan dalil meski bila pun bukan Al Bukhari yang menentangnya. Lalu bagaimana halnya, hadits tersebut berseberangan dengan banyak sekali Sunnah dan dalil-dalil kuat.
2. Apabila hadits tersebut kuat, tentu membasuh lebih dikedepankan karena seperti itu yang diriwayatkan dari Rasulullah SAW.
3. Jawaban Al Baihaqi dan para sahabat menunjukkan bahwa hadits tersebut

diartikan membasuh kaki yang mengenakan sandal. Diriwayatkan dari Ali melalui beberapa sanad tentang membasuh kaki. Dengan demikian riwayat yang tidak jelas harus diartikan sesuai dengan riwayat-riwayat yang *shahih* dan jelas.

Adapun mengusap kaki diqiyaskan pada mengusap kepala seperti yang mereka kemukakan itu terbantah oleh kaki orang junub. Karena kewajiban untuk membasuh kaki gugur dalam tayamum sehingga tidak sah bila hanya diusap berdasarkan kesepakatan ahli fikih. *Wallahu a'lam*.

28. Asy-Syirazi berkata, "Wajib memasukkan kedua mata kaki saat membasuh kaki berdasarkan firman Allah SWT, وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ '*Dan kaki-kakimu hingga mata kaki*'. (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Ahli tafsir menyatakan beserta mata kaki. Mata kaki adalah tulang yang menonjol di dekat sendi betis dan kaki. Dalilnya adalah riwayat Nu'man bin Basyir RA, bahwa Nabi SAW pernah menghadap ke arah kami dengan wajah lalu beliau bersabda, أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ '*Luruskan shaf-shaf kalian*'. Setelah itu aku melihat seseorang melekatkan mata kakinya ke mata kaki temannya dan pundaknya ke pundak temannya."

Penjelasan:

Hadits Nu'man adalah hadits *hasan*, diriwayatkan oleh Abu Daud, Al Baihaqi dan lainnya dengan sanad yang baik. Al Bukhari menyebutkan hadits ini dalam kitab *Shahih*-nya namun hanya sebatas mengomentari saja dengan redaksi memastikan. Al Bukhari menyebutkan dalam bab meluruskan shaf, "Nu'man bin Basyir berkata, 'Aku melihat seseorang di antara kami melekatkan mata kakinya ke mata kaki temannya'."

Telah kami sebutkan bahwa ulasan-ulasan Al Bukhari bila disebutkan dengan redaksi memastikan berarti *shahih*.

Ungkapan penulis, "Nu'man meriwayatkan bahwa Nabi SAW menghadap ke arah kami," adalah termasuk ragam kata dan ada sebagian kalimat yang dibuang. Perkiraannya adalah, Nu'man berkata, "Nabi SAW menghadap ke arah kami." Andai saja penulis menyebutkan "berkata" seperti yang disebutkan dalam berbagai riwayat hadits ini, tentu itu lebih baik.

Sabda Rasulullah SAW, أَقِيْمُوْا صُفُوْفَكُمْ "*Luruskan shaf-shaf kalian,*" maksudnya adalah sempurnakanlah, tegakkan dan luruskan barisan kalian.

Ungkapan penulis, "Melekatkan mata kakinya ke mata kaki temannya dan pundaknya ke pundak temannya," adalah informasi yang menyatakan bahwa begitu seriusnya mereka dalam meluruskan shaf.

Ungkapan penulis, "Dua tulang menonjol." Tulang yang menonjol dalam bahasa Arab disebutkan dengan *nati`*.

"Pergelangan betis." Pergelangan dalam bahasa Arab disebutkan dengan *mifshal*, sedang betis disebutkan dengan *saq* tanpa memakai *hamzah*. Namun ada sebagian dialek yang menyebut *hamzah*. *Qira`ah sab'ah* juga menyebutnya dalam firman Allah SWT, وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا "*Dan disingkapkannya kedua betisnya.*" (Qs. An-Naml [27]: 44)

Nu'man bin Basyir, perawi hadits ini berjulukan Abu Abdullah. Ia orang Anshar dari kabilah Khazraj. Ia adalah bayi pertama yang lahir setelah Nabi SAW tiba di Madinah. Nu'man dan ayahnya, Basyir, adalah sahabat. Sedangkan ibnu Nu'man bernama Amrah binti Rawahah, saudari Abdullah bin Rawahah. Ibunya Nu'man adalah seorang sahabat. Nu'man lahir pada tahun kedua Hijriyah dan terbunuh di salah satu perkampungan Himsh pada tahun 64 H, pendapat lain menyatakan tahun 60 H.

Berkenaan dengan penjelasan hukum, ada beberapa hal penting sebagaimana berikut:

1. Wajib hukumnya menyertakan kedua mata kaki saat membasuh kaki. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat menurut kami. Inilah yang dikemukakan oleh mayoritas ahli fikih sementara Zufar dan Ibnu Daud tidak sependapat. Penjelasan mengenai hal ini telah dibahas sebelumnya beserta dalilnya saat membahas tentang membasuh tangan.

Ungkapan penulis, "Ahli tafsir menyatakan," maksudnya adalah sebagian besar ahli tafsir karena para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai hal itu seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

2. Mata kaki adalah tulang menonjol di dekat sendi betis dan kaki. Inilah pendapat kami dan inilah yang dikemukakan oleh para ahli tafsir, ahli bahasa dan ahli fikih. Syi'ah menyatakan, mata kaki adalah tonjolan di

atas kaki. Menurut mereka, setiap kaki memiliki satu mata kaki. Para sahabat kami menukilnya dari Muhammad bin Hasan.

Al Mahamili menyatakan, tidak benar pernyataan tersebut bersumber dari Muhammad bin Hasan. Sementara itu Ar-Rafi'i menyebutkan pendapat lain namun tidak ada artinya. Mereka yang berbeda pendapat itu tidak memiliki dalil berarti. Dalil kami untuk menanggapi mereka adalah Al Qur`an, Hadits, bahasa dan *isytiqaq*.

Landasan hukum dari Al Qur`an adalah firman Allah SWT, وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ "*Dan kaki-kakimu hingga kedua mata kaki.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Para sahabat berkata, "Ini mengharuskan setiap kaki ada dua mata kakinya seperti yang telah kami kemukakan sebelumnya. Andai benar seperti yang kalangan Syi'ah bilang, pasti Allah SWT menyebut hingga mata kaki-mata kaki seperti firman, '*Hingga sikut*'."

Dalil dari hadits adalah, diriwayatkan dari Utsman RA tentang tata cara wudhu Rasulullah SAW, bahwa beliau membasuh kaki kanan hingga kedua mata kaki kemudian kaki kiri seperti itu juga. (HR. Muslim)

Hadits Nu'man adalah hadits *shahih* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Sisi pengambilan dalilnya adalah perkataan Nu'man, "Melekatkan mata kakinya ke mata kaki temannya." Ini menunjukkan jumlah mata kaki seperti yang kami katakan. Hal-hal serupa banyak disebutkan dalam hadits.

Sedangkan dalil dari *isytiqaq* adalah, kata *ka'ab* berasal dari kata *taka'ab* yang artinya menonjol dan melingkar. Dari situlah istilah Ka'bah diambil dan dari situ juga kata *ka'ab* (payudara wanita) berasal dan ini adalah sifat mata kaki seperti kami katakan, tidak seperti yang mereka katakan.

Al Khaththabi berkata, "Orang Arab mengungkapkan, كَعْبٌ أَضْرَم berarti mata kaki merata, padahal mata kaki menyatu padat berisi sementara mata kaki tidak diberi sifat merata."

Berkenaan dengan penukilan bahasa, Al Mawardi berkata, "Yang diriwayatkan dari Quraisy dan seluruh kabilah Nazar, Mudhar dan Rabi'ah. Bahasa mereka tidak berbeda bahwa *ka'ab* adalah kata benda untuk arti tonjolan antara betis dan kaki."

Menurut Al Mawardi, bahasa mereka lebih laik dijadikan sandaran dalam hukum daripada bahasa orang Yaman karena Al Qur'an turun dengan bahasa kaum Quraisy. Penulis buku berjudul *Al Ain* menyatakan, *ka'ab* adalah bagian yang menonjol di atas pergelangan kaki. Abu Ubaid meriwayatkan dari Al Ashma'i dan itu adalah pendapat Abu Zaid An-Nahwi Al Anshari (pakar tata bahasa dari kalangan Anshar), Al Mufaddhal bin Salamah dan Ibnu A'rabi, mereka adalah imam-imam besar di bidang bahasa.

Al Wahidi berkata, "Tidak perlu menghiraukan perkataan orang yang menyatakan mata kaki berada di bagian luar kaki, karena pernyataan tersebut berseberangan dengan bahasa, riwayat dan kesepakatan orang."

Pernyataan para imam di bidang bahasa ini secara tegas menguatkan penjelasan kami. Ar-Ruyani berkata, "Bila pada binatang-binatang ternak disebut bahwa setiap kakinya memiliki satu mata kaki, seperti itu juga selayaknya yang dikatakan pada manusia."

Jawaban kami: Bentuk fisik manusia berbeda dengan binatang karena mata kaki hewan berada di bagian atas betis sementara mata kaki manusia berada di bagian bawah betis, tidak harus sama. *Wallahu a'lam.*

29. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan dimulai dari bagian kanan sebelum bagian kiri berdasarkan dalil yang telah kami sebutkan tentang membasuh tangan. Apabila jari-jarinya tidak melekat maka dianjurkan untuk diselai berdasarkan sabda Nabi SAW kepada Laqith bin Shaburah, أَسْبِغْ الْوُضُوءَ وَخَلِّلْ بَيْنَ الأَصَابِعِ ***'Sempurnakanlah wudhu, selailah antara jari-jemari'.* Dan apabila melekat dan tidak bisa terkena air, maka wajib diselai berdasarkan sabda Nabi SAW,** خَلِّلُوا بَيْنَ أَصَابِعِكُمْ لاَ يُخَلِّلُ اللهُ تَعَالَى بَيْنَهَا بِالنَّارِ ***'Selailah di antara jari-jemari kalian, niscaya Allah tidak akan menyelakan api neraka di antaranya'."***

Penjelasan:

Hadits Laqith adalah hadits *shahih* dan sudah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan tentang berkumur-kumur. Sedangkan hadits lainnya diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dari Aisyah RA dengan sanad *dha'if.*

Terdapat banyak hadits tentang menyela di antara jari-jemari di antaranya hadits Utsman bin Affan RA, bahwa ia pernah berwudhu lalu menyela di antara jari-jari kaki sebanyak tiga kali, setelah itu berkata, "Aku melihat Rasulullah SAW melakukan seperti yang aku lakukan." (HR. Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi dengan sanad *jayyid*)

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلاَةِ فَأَسْبِغِ الْوُضُوءَ وَاجْعَلِ الْمَاءَ بَيْنَ أَصَابِعِ يَدَيْكَ وَرِجْلَيْكَ.

'Bila kau hendak shalat, maka sempurnakanlah wudhu dan selakan air di antara jari-jari tangan dan kakimu'." (HR. Ahmad bin Hanbal dan At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan gharib.*"

Demikian pernyataan At-Tirmidzi. Hadits ini berasal dari riwayat Shalih, budak milik Tauamah yang dinilai *dha'if* oleh Malik. Mungkin ada riwayat lain yang menguatkannya sehingga tingkatnya naik menjadi *hasan* seperti yang dikemukakan oleh At-Tirmidzi.

Diriwayatkan dari Al Mustaurid bin Syaddad, ia berkata, "Ketika aku melihat Rasulullah SAW wudhu, beliau menyela-nyela jari-jari kaki dengan jari kelingking." (HR. Ahmad bin Hanbal, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Al Baihaqi)

Hadits ini dinilai *dha'if* karena berasal dari riwayat Abdullah bin Lahi'ah, yang dinilai *dha'if* menurut ahli hadits.

Berkenaan dengan penjelasan hukum, ada dua hal penting, yaitu:

1. Dianjurkan saat membasuh kaki untuk mendahulukan anggota badan sebelah kanan, lebih dari itu makruh hukumnya mendahulukan sebelah kiri. Hal ini sudah dijelaskan sebelumnya beserta dalilnya pada pasal membasuh tangan.

Ungkapan penulis, "Dimulai dari sebelah kanan sebelum kiri," adalah sebagai penegasan karena penulis tidak perlu menyebut "Sebelum sebelah kiri" seperti yang telah dijelaskan sebelumnya pada pasal membasuh kedua

tangan.

2. Berkenaan dengan menyela-nyela jari kaki, para sahabat kami berkata, "Apabila jari-jari kakinya tidak melekat, maka dianjurkan untuk menyela-nyelakan air, dan ini hukumnya bukan wajib. Hadits Laqith diartikan sebagai anjuran atau bila air tidak sampai ke sela-sela jari kaki kecuali disela. Apabila jari-jari kaki menempel, maka wajib hukumnya membasuhkan air di antaranya. Menyela hukumnya dianjurkan secara mutlak sementara menyampaikan air ke kulit hukumnya wajib.

Penulis dan gurunya, Qadhi Abu Thayyib, Qadhi Husain, Al Mawardi, Al Baghawi, Al Mutawalli dan lainnya menyatakan bahwa apabila jari-jari kaki menempel wajib, maka disela dengan air. Maksud mereka agar air sampai ke tempat itu karena mereka memperkirakan bila air tidak mencapai kecuali disela-selakan.

Berkenaan dengan cara menyela-nyelakan air, ahli fikih Khurasan menyatakan, air disela-selakan dengan jari kelingking kiri dari bagian bawah kaki, dimulai dari jari kelingking kaki kiri hingga ke jari kelingking kaki kanan. Di antara yang menyebutkan seperti ini adalah Qadhi Husain, Al Ghazali, Al Baghawi, Al Mutawalli, penulis *Al Uddah* dan lainnya.

Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq* menyebutkan, "Dianjurkan menyela-nyela dengan jari kelingking tangan kanan ke bawah kaki."

Imam Al Haramain berkata, "Aku tidak mengetahui landasan hukum penentuan harus memakai tangan kanan atau tangan kiri untuk menyela-nyelakan air kecuali larangan beristinja dengan tangan kanan sementara menyela-nyela jari kaki tidak sama seperti instinja. Dengan demikian tidak terlarang bagi orang yang berwudhu untuk menyela-nyela jari kaki dengan tangan kanan atau tangan kiri karena yang diperintahkan adalah membasuh kaki sementara menyela-nyela jari kaki termasuk bagian dari perintah tersebut. Menurutku, tidak ada dalil sama sekali tentang penentuan harus memakai salah satu dari kedua tangan yang mana."

Dalam *Al Basith*, Al Ghazali mengatakan, dalil yang dijadikan sandaran oleh para sahabat untuk menentukan harus memakai tangan kiri adalah ketentuan dalam istinja. Setelah itu Al Ghazali menyebutkan perkataan Imam

Al Haramain. Ar-Rafi'i menyebutkan, pendapat ini masyhur dari ahli fikih Khurasan yang menganjurkan menggunakan jari kelingking kiri. Pendapat ini dinukil dari sebagian besar imam. Kemudian diriwayatkan dari Abu Thahir Ziyadi, ia berkata, "Masing-masing jari-jari kaki disela dengan salah satu jari-jari tangan dengan air baru dan membiarkan dua jari jempol karena sulit bila menggunakan jari ini."

Dari seluruh penjelasan di atas dapat disimpulkan, menyela-nyela jari kaki dilakukan di bagian bawah kaki, dimulai dari jari kelingking kaki kanan. Berkenaan dengan jari tangan mana yang dipakai untuk menyela jari-jari kaki, terdapat beberapa pendapat: a. Pendapat yang paling masyhur menyatakan dengan jari kelingking tangan kiri. b. Jari kelingking tangan kanan seperti yang dikemukakan oleh Qadhi Abu Thayib. c. Pendapat Abu Thahir. d. Pendapat Imam menyatakan tidak ada ketentuan tangan sebelah mana yang dianjurkan untuk dipakai menyela-nyela jari-jari kaki dan inilah pendapat yang kuat dan terpilih.

Demikian hukum menyela-nyela jari-jari kaki, sementara menyela jari-jari tangan tidak dibahas oleh jumhur. Hadits Ibnu Abbas yang telah kami sebut tadi menyebutkan hal itu. At-Tirmidzi meriwayatkan anjuran untuk menyela-nyela jari-jari tangan dari Ishak bin Rahawaih.

Ar-Rafi'i berkata, "Jumhur tidak memberi ulasan."

Ibnu Al Kajj berkata, "Dianjurkan berdasarkan hadits Laqith karena semua jari-jari tercakup, juga berdasarkan hadits Ibnu Abbas."

Dengan demikian, menyela-nyela jari-jari tangan adalah dengan menjalinkan keduanya. *Wallahu a'lam.*

Beberapa Hal Terkait dengan Membasuh Kaki

1. Ahli fikih berbeda pendapat tentang tata cara membasuh kaki yang dianjurkan. Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm*, "Kaki ditegakkan lalu dituangi air dengan tangan kanan atau ditegakkan oleh orang lain." Demikian redaksi yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dan seperti itu juga yang disebutkan oleh Al Baghawi dan lainnya.

   Al Baghawi berkata, "Kedua kaki diusap-usap dengan tangan kanan

dengan ditekan khususnya di daerah tumit, terlebih saat musim dingin karena biasanya air tidak menyentuh bagian tersebut."

Al Mahamili dalam *Al-Lubab* dan juga ahli fikih lain menganjurkan agar dimulai dari jari-jari kaki. Ash-Shumairi dan sahabatnya, Al Mawardi, menyatakan bila menuangkan sendiri dimulai dari jari-jari kaki seperti yang dia nyatakan dan bila dituangkan oleh orang lain dimulai dari mata kaki hingga jari-jari kaki. Cara terbaik dalam membasuh kaki adalah, seperti yang dinyatakan Ash-Shumairi dan kalangan lain yang sependapat yang menganjurkan untuk dimulai dari jari-jari kaki secara mutlak.

2. Apabila ada jari lebih atau kaki lebih atau kulitnya terkelupas, maka hukumnya sama seperti yang telah dijelaskan saat membahas tentang membasuh tangan.
3. Apabila sebagian kaki terputus, maka sisanya yang masih ada wajib dibasuh. Apabila potongannya seatas mata kaki, maka yang bersangkutan tidak diwajibkan membasuh kaki tapi tetap dianjurkan untuk membasuh bagian kaki yang masih ada seperti yang telah dijelaskan saat membahas tentang membasuh tangan.
4. Ad-Darimi berkata, "Apabila seseorang tidak memiliki dua mata kaki, maka diperkirakan sesuai dengan ukurannya."
5. Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para sahabat menyebutkan, apabila jari-jari kaki melekat satu sama lain tidak diharuskan untuk dibelah atau bahkan tidak boleh, cukup dibasuh bagian luarnya saja.

Para sahabat kami berkata, "Apabila di kaki seseorang ada robekan, maka air wajib mencapai ke bagian dalam robekan tersebut."

Penulis juga menyebutkan hal serupa saat membahas tentang membasuh tangan. Apabila seseorang ragu apakah air telah mencapai bagian dalamnya atau bagian dalam jari-jari, maka harus diulang lagi hingga air benar-benar mencapai tempat tersebut. Ini berlaku bila keraguannya muncul saat wudhu, dan bila keraguan muncul seusai wudhu, maka dalam hal ini ada perbedaan pendapat yang kami paparkan berikutnya di akhir bab penjelasan tambahan.

Para sahabat kami berkata, "Apabila pada pecahan kaki seseorang terkena lemak, minyak, adonan atau diberi daun inai dan benda-benda tersebut

masih ada, maka haruslah dihilangkan karena bisa menghalangi air untuk mengenai bagian kaki tersebut. Apabila warna daun inai masih ada tapi bendanya sudah tidak ada, maka tidak apa-apa dan wudhunya sah. Apabila di bagian-bagian badan seseorang ada sisa minyak cair lalu wudhu kemudian kulitnya diolesi dan dituangi air wudhu dan airnya tidak mengendap, maka hukum wudhunya sah karena tidak disyaratkan airnya harus mengendap."

Pendapat ini ditegaskan oleh Al Mutawalli dan penulis *Al Uddah, Al Bahr* dan yang lain.

Masalah:

Apabila kaki seseorang melepuh dan tidak pecah, maka cukup dibasuh bagian luarnya dan bila pecah setelah wudhu, maka ia tidak diharuskan untuk membasuh yang terlihat karena pecahan seperti yang dijelaskan tentang orang yang mencukur rambut setelah bersuci. Dan apabila bersuci setelah itu, bagian yang nampak harus dibasuh. Apabila pecahan kulit kembali melekat, maka ia tidak diharuskan memecahnya. *Wallahu a'lam*.

30. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan untuk membasuh seatas sikut dan mata kaki berdasarkan sabda Nabi SAW, إِنَّ أُمَّتِي يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ أَثَرِ الْوُضُوءِ فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ ***'Sesungguhnya umatku datang pada Hari Kiamat dalam keadaan muka, tangan dan kaki bercahaya putih karena pengaruh wudhu. Oleh karena itu, barangsiapa di antara kalian yang bisa memperpanjang putihnya muka, tangan dan kakinya, maka lakukanlah'."***

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah. Riwayat Muslim dari Nu'aim menyebutkan, Nu'aim berkata, "Ketika aku melihat Abu Hurairah wudhu, ia membasuh wajahnya lalu menyempurnakan wudhu, setelah itu membasuh tangan kanannya hingga ke lengan, kemudian membasuh tangan kiri hingga ke lengan, selanjutnya mengusap kepala, lalu membasuh kaki kanan hingga ke betis, setelah itu kaki kiri hingga ke betis.

Selanjutnya ia berkata, 'Seperti itulah aku melihat Rasulullah SAW wudhu'."

Ia juga berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

أَنْتُمُ الْغُرُّ الْمُحَجَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ فَلْيُطِلْ غُرَّتَهُ وَتَحْجِيلَهُ.

'*Kalian adalah orang-orang yang muka, tangan dan kakinya bercahaya putih pada Hari Kiamat karena kesempurnaan wudhu. Barangsiapa di antara kalian bisa melakukannya, maka ia hendaknya memperpanjang putihnya muka, tangan dan kaki.*" (HR. Muslim)

Diriwayatkan dari Ibnu Hazim, ia berkata,

كُنْتُ خَلْفَ أَبِي هُرَيْرَةَ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ لِلصَّلاَةِ فَكَانَ يَمُدُّ يَدَهُ حَتَّى تَبْلُغَ إِبْطَهُ، فَقُلْتُ لَهُ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ مَا هَذَا الْوُضُوءُ؟ فَقَالَ: سَمِعْتُ خَلِيلِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: تَبْلُغُ الْحِلْيَةُ مِنَ الْمُؤْمِنِ حَيْثُ يَبْلُغُ الْوَضُوءُ.

"Aku pernah berada di belakang Abu Hurairah saat ia berwudhu untuk shalat, ia melintaskan tangannya hingga ke ketiak, aku bertanya, 'Hai Abu Hurairah, wudhu apa itu?' Ia menjawab, 'Aku pernah mendengar kekasihku SAW bersabda, "*Perhiasan orang mukmin akan mencapai sejauh mana wudhunya mencapai.*" (HR. Muslim)

Diriwayatkan oleh Al Bukhari secara makna di akhir pembahasan tentang pakaian, bab menghilangkan gambar. Riwayat tersebut secara tegas menjelaskan wudhu Abu Hurairah RA mencapai ketiak.

Selain itu, diriwayatkan dari Nu'aim, bahwa ketika ia melihat Abu Hurairah berwudhu, ia membasuh wajah dan tangannya hingga hampir mencapai pundak, setelah itu membasuh kaki hingga ke atas mencapai betis, setelah itu berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ أُمَّتِي يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ أَثَرِ الْوُضُوءِ فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ.

'*Sesungguhnya ummatku datang pada Hari Kiamat dalam keadaan muka, tangan dan kaki bercahaya putih karena pengaruh wudhu. Oleh karena itu, barangsiapa di antara kalian yang bisa memperpanjang putihnya muka, tangan dan kaki, maka lakukanlah'.*" (HR. Muslim)

Ghurrah adalah putih di wajah kuda dan tahjil adalah putih di tangan dan kaki. Makna hadits tersebut adalah, kaum muslimin datang dengan wajah, tangan dan kaki putih berseri.

Para sahabat kami menyepakati anjuran untuk membasuh bagian atas siku dan mata kaki. Sekelompok dari mereka secara mutlak menganjurkannya tanpa memberi batasan tertentu seperti yang disebutkan oleh penulis. Sekelompok lain menyatakan bahwa dianjurkan hingga ke pertengahan betis dan lengan. Qadhi Husain dan lainnya menyatakan sampai ketiak dan lutut.

Al Baghawi berkata, "Pertengahan lengan ke atas dan pertengahan betis ke atas." *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Redaksi para sahabat kami berbeda-beda tentang maksud memperpanjang putihnya muka, tangan dan kaki. Secara tekstual, pernyataan penulis menyatakan bahwa maksudnya adalah pada tangan dan kaki. Seperti itu yang dikemukakan Imam Al Haramain dalam kitabnya *Al Asalib* tentang perbedaan pendapat dalam hal mengulangi usapan kepala selanjutnya dalam hal mengusap telinga. Seperti itu juga yang dikemukakan oleh penulis *Al Uddah* dan lainnya.

Sementara itu Al Ghazali berkata, "Apabila tangan seseorang terpotong hingga seatas sikut, maka dianjurkan lengannya yang masih ada untuk dibasuh karena memperpanjang cahaya putih pada tangan itu dianjurkan."

Inilah pernyataan Al Ghazali yang harus diingkari karena secara tegas

menyatakan bahwa yang dimaksudkan *ghurrah* terdapat di tangan. Sementara itu tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ahli bahasa dan lainnya bahwa *ghurrah* hanya khusus di wajah saja.

Qadhi Husain menyebutkan dalam *At-Ta'liq*, "Menyempurnakan wudhu hukumnya sunah dan untuk memperpanjang *ghurrah*, maksudnya mencakup seluruh bagian wajah hingga membasuh sebagian dari kepala, membasuh tangan hingga hampir ke bahu dan kaki hingga lutut."

Al Mutawalli berkata, "Memperpanjang *ghurrah* hukumnya sunah. Maksudnya, membasuh sedikit bagian depan kepala saat membasuh wajah dan memperpanjang tahjil hukumnya sunah. Artinya, membasuh sebagian lengan saat membasuh siku dan membasuh sebagian betis saat membasuh kaki."

Ar-Rafi'i berkata, "Para sahabat berbeda pendapat mengenai hal itu. Sebagian dari mereka membedakan antara *ghurrah* dan *tahjil*, mereka berkata, 'Memperpanjang *ghurrah* adalah membasuh bagian-bagian depan kepala saat membasuh wajah dan kulit leher, sementara memperpanjang *tahjil* adalah membasuh sebagian lengan dan betis secara menyeluruh'."

Ar-Rafi'i juga berkata, "Mayoritas menafsirkan memperpanjang *ghurrah* adalah dengan membasuh sebagian lengan dan betis serta bagian-bagian seputar wajah."

Pendapat pertama dalam hal ini lebih utama dan lebih tepat berdasarkan redaksi hadits. Di tempat lain saat membahas anjuran untuk membasuh sisa lengan setelah tangan terpotong, Ar-Rafi'i berkata, "Apabila ada yang menyangkal, kenapa Al Ghazali menyatakan sisa lengan yang ada dibasuh untuk memperpanjang *ghurrah*, padahal ghurrah hanya ada di wajah dan yang ada di tangan namanya *tahjil*? Maka dapat dijawab bahwa memperpanjang *ghurrah* dan *tahjil* sama jenisnya menurut sunah. Bisa jadi maksud Al Ghazali, memperpanjang *ghurrah* sebagai isyarat akan jenis tersebut. Karena sebagian besar ahli fikih tidak membedakan keduanya, mereka hanya menyebut memperpanjang *ghurrah* di tangan. Dan, aku melihat sebagian orang bersandar pada sabda Nabi SAW,

فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ.

'Karena itu barangsiapa di antara kalian yang bisa memperpanjang ghurrahnya, maka lakukanlah.'

Memperpanjang hanya ada di tangan karena wajah diwajibkan dibasuh secara menyeluruh, bukan dipanjangkan'."

Ar-Rafi'i berkata, "Pengambilan dalil ini tidak berbobot karena memperpanjang basuhan di muka adalah dengan membasuh hingga ke bagian bawah leher dan kulit leher, itu berhak dan dinyatakan oleh para imam."

Demikian pernyataan Ar-Rafi'i.

Menurutku (An-Nawawi): Yang benar, *ghurrah* dan *tahjil* berbeda berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ فَلْيُطِلْ غُرَّتَهُ وَتَحْجِيلَهُ.

"*Maka barangsiapa di antara kalian bisa melakukannya, maka dia hendaknya memperpanjang ghurrah dan tahjilnya.*"

Ini secara tegas menjelaskan keduanya berbeda dan riwayat yang hanya membatasi *ghurrah* saja tidak berseberangan dengan riwayat ini karena riwayat ini menyebut tambahan dan tambahan perawi terpercaya diterima. Di samping itu, karena salah satu dari kedua indikasi telah disebutkan sehingga yang dimaksudkan adalah pasangannya seperti firman Allah SWT berikut, سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ "*Pakaian yang memeliharamu dari panas.*" (Qs. An-Nahl [16]: 81)

Juga karena keduanya berbeda, berarti penjelasan terbaik dalam hal ini adalah seperti yang telah kami jelaskan di atas dari Al Mutawalli dan Ar-Rafi'i. Maksud *ghurrah* dan *tahjil* adalah membasuh sebagian kepala dan kulit leher yang berdekatan dengan wajah. Ini bukan bagian wajib yang tanpanya membasuh wajah tidak sempurna.

Kedua: Pandangan yang kami sebutkan seputar anjuran membasuh bagian atas sikut dan mata kaki ini adalah madzhab kami. Para sahabat kami

tidak memperdebatkannya dan ini adalah madzhab Abu Hurairah seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Kaum muslimin sepakat, bahwa wudhu tidak melebihi batasan yang telah ditentukan oleh Allah SWT dan rasul-Nya, Rasulullah SAW sama sekali tidak melebihi batas bagian-bagian wudhu sama sekali setahu kami. Inilah yang dikemukakan oleh Ibnu Baththal yang mengingkari bila Abu Hurairah salah karena Abu Hurairah tidak melakukannya berdasarkan keinginan sendiri tapi ia memberitahukan bahwa ia melihat Nabi SAW melakukannya seperti yang telah kami jelaskan dari Abu Hurairah. Di samping itu, penafsiran perawi bila tidak berseberangan dengan redaksi hadits harus diterima menurut madzhab ahli ushul yang kuat. Namun, tidak benar bila dinukil adanya ijmak karena Abu Hurairah dan para sahabat kami tidak sependapat. Adanya sebagian besar ulama tidak menyebutkannya dan tidak mereka kemukakan tidaklah menghalangi perbuatan tersebut sunah karena hadits-hadits mengenai perbuatan tersebut *shahih*.

Sedangkan sabda Rasulullah SAW dalam hadits lain,

فَمَنْ زَادَ عَلَى هَذَا أَوْ نَقَصَ فَقَدْ أَسَاءَ وَظَلَمَ

"*Barangsiapa yang menambahi atau menguranginya, ia berlaku buruk dan zhalim,*" maksudnya adalah, menambahi bilangan dengan membasuh lebih dari tiga kali seperti yang akan kami jelaskan sebentar lagi. *Wallahu a'lam*.

31. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan berwudhu tiga kali tiga kali berdasarkan riwayat Ubai bin Ka'ab RA, تَوَضَّأَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّةً مَرَّةً، وَقَالَ: هَذَا وُضُوءٌ لاَ يَقْبَلُ اللهُ الصَّلاَةَ إلاَّ بِهِ، ثُمَّ تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، وَقَالَ: مَنْ تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ آتَاهُ اللهُ أَجْرَهُ مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ تَوَضَّأَ ثَلاَثًا ثَلاَثًا وَقَالَ: هَذَا وُضُوئِي وَوُضُوءُ الأَنْبِيَاءِ قَبْلِي وَوُضُوءُ خَلِيْلِيْ إِبْرَاهِيْمَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ. **'Nabi SAW berwudhu satu kali satu kali lalu bersabda, "*Ini adalah wudhu, Allah tidak menerima shalat kecuali dengannya*". Setelah itu beliau berwudhu dua kali dua kali, kemudian beliau bersabda, "*Barangsiapa berwudhu dua kali, dua kali, maka Allah akan memberikan pahalanya dua kali*". Setelah itu beliau berwudhu tiga kali, tiga kali lalu bersabda, "*Inilah wudhuku, wudhunya para***

nabi sebelumku dan wudhunya kekasihku, Ibrahim AS."

Penjelasan:

Hadits Ubai ini *dha'if*, diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam kitab *Sunan*-nya. Demikianlah riwayat dari Ubai dengan sanad *dha'if*. Diriwayatkan juga oleh Ibnu Majah, Al Baihaqi dan lainnya dari Ibnu Umar dengan sanad *dha'if*.

Imam Hafizh Abu Bakar Al Hazimi berkata, "Hadits ini diriwayatkan melalui beberapa sanad dari beberapa sahabat, semua sanadnya *dha'if*."

Hadits Ibnu Umar dalam hal ini sama seperti hadits Ubai. Abu Bakar Al Hazimi berkata, "Hadits keduanya —Ubai dan Ibnu Umar— tidak menyebutkan redaksi, 'Dan wudhunya kekasihku, Ibrahim'."

Menurutku (An-Nawawi): Pernyataan Abu Bakar Al Hazimi, "Hadits keduanya —Ubai dan Ibnu Umar— tidak menyebutkan, 'dan wudhunya kekasihku, Ibrahim', tidaklah benar. Kata-kata ini terdapat dalam hadits Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Abu Ya'la Al Mashili dalam *Musnad*-nya, seperti itu yang aku lihat."

Qadhi Husain dalam *At-Ta'liq* menyebutkan tentang hadits Ubai ini tidak seperti yang dikemukakan oleh para sahabat kami, di antara mereka ada yang berkata, "Praktek wudhu-wudhu tersebut dilakukan Rasulullah SAW di tempat berbeda. Sebab apabila dilakukan pada satu tempat, tentu beliau membasuh setiap bagian wudhu sebanyak enam kali dan hal itu makruh."

Ada juga yang berkata, "Dipraktekkan di satu tempat untuk mengajari, hal itu boleh hukumnya untuk mengajari."

Sementara itu penulis *Al Bahr* menguatkan praktek-praktek wudhu tersebut dilakukan di beberapa tempat.

Sepertinya perbedaan ini tidak mereka nukil dari riwayat tapi mereka kemukakan berdasarkan ijtihad. Nampaknya riwayat Ibnu Majah dan lainnya, praktek-praktek wudhu tersebut dilakukan di satu tempat dan ini seperti sesuatu yang telah ditentukan karena pengajaran itu pada umumnya hampir dilakukan di satu tempat. Lalu bagaimana dengan hadits itu sendiri *dha'if* dan tidak bisa dijadikan dalil seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya. Karena terbukti kelemahannya, kita harus berdalil pada hadits lain dan berkenaan dengan hal

itu banyak sekali hadits *shahih* di antaranya hadits Utsman RA, yang menyebutkan tata cara wudhu Rasulullah SAW, bahwa beliau wudhu tiga kali tiga kali. (HR. Muslim)

Riwayat Al Baihaqi dan lainnya menyebutkan, bahwa Utsman RA berwudhu tiga kali, tiga kali kemudian ia bertanya kepada para sahabat Rasulullah SAW, "Apa kalian melihat Rasulullah SAW melakukan ini?" Mereka menjawab, "Ya." Termasuk hadits Ali RA adalah, Nabi SAW berwudhu tiga kali tiga kali. (HR. Ahmad, At-Tirmidzi dan An-Nasa`i)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini paling *hasan* dan *shahih* tentang wudhu tiga kali tiga kali."

Diriwayatkan dari Syaqiq bin Salamah, ia berkata, "Aku melihat Utsman dan Ali wudhu tiga kali tiga kali, keduanya berkata, 'Seperti inilah wudhunya Rasulullah SAW'." (HR. Ibnu Majah dengan sanad *shahih*)

Juga hadits Amr bin Syu'aib yang disebutkan oleh penulis selanjutnya, bahwa hadits ini *shahih. Wallahu a'lam.*

Wudhu tiga kali hukumnya dianjurkan di seluruh bagian anggota wudhu berdasarkan ijmak ulama kecuali pada bagian kepala. Berkenaan dengan hal itu, ahli fikih salaf berbeda pendapat yang akan kami paparkan dalam sub bab tersendiri. Madzhab kami yang masyhur menyebutkan, mengusap kepala dilakukan tiga kali sama seperti bagian anggota wudhu yang lain. Sebagian sahabat kami menuturkan dari beberapa ulama, bahwa tidak dianjurkan berwudhu tiga kali. Diriwayatkan juga dari yang lain bahwa hukum berwudhu tiga kali adalah wajib. Kedua pendapat ini sah dan tidak seorang pun berpendapat seperti itu. Namun pendapat ini tidak diterima oleh hadits-hadits *shahih. Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Ubai bin Ka'ab, perawi hadits di atas, adalah Abu Al Mundzir, ada juga yang menyebutnya dengan Abu Ath-Thufail. Ia bernama Ubai bin Ka'ab bin Qais bin Ubaid bin Zaid bin Mu'awiyah bin Amr bin Malik bin Najjar Al Anshari Al Khazraji An-Najjar. Ia pernah turut dalam perjanjian Aqabah kedua dan perang Badar. Disebutkan dalam kitab *Shahihain* bahwa

Nabi SAW membacakan untuknya, "*Tidaklah orang-orang kafir*" (Qs. Al Bayyinah [98]: 1) Lalu beliau bersabda, "*Allah memerintahkanku agar membacakannya untukmu.*"

Disebutkan dalam hadits At-Tirmidzi, "Yang paling ahli membaca di antara kalian adalah Ubai."

Ubai adalah salah satu sekretaris Nabi SAW yang meninggal dunia di masa khilafah Umar RA. Pendapat lain menyatakan, di masa khilafah Utsman RA. Masalah ini sudah aku jelaskan dalam *Tahdzib Al Asma`*.

Kedua: Berkenaan dengan mengulangi usapan kepala, menurut madzhab kami yang masyhur seperti yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dalam berbagai kitabnya dan yang dipastikan oleh mayoritas sahabat kami adalah dianjurkan mengusap kepala sebanyak tiga kali seperti halnya anjuran untuk membersihkan seluruh bagian-bagian wudhu. Abu Isa At-Tirmidzi dalam kitabnya meriwayatkan dari Asy-Syafi'i dan sebagian besar ulama bahwa membasuh kepala dilakukan sekali. Aku tidak mengetahui seorang pun dari kalangan sahabat kami yang meriwayatkan pendapat ini dari Asy-Syafi'i, hanya saja Abu Abdullah Hanathi, penulis *Al Bayan*, Ar-Rafi'i dan lainnya meriwayatkan pendapat lain yang dikemukakan oleh sebagian sahabat kami bahwa sunah membasuh kepala adalah sekali. Hanathi dan Ar-Rafi'i menukilnya tentang mengusap telinga juga. Sementara itu Al Baghawi cenderung memilih pendapat tersebut dalam hal mengusap kepala. Sebagian murid-muridnya meriwayatkan bahwa ia melakukannya dan ia juga berisyarat menguatkan pendapat Al Baihaqi seperti yang akan kami jelaskan sebentar lagi.

Madzhab Asy-Syafi'i dan para sahabatnya adalah menganjurkan wudhu dilakukan sebanyak tiga kali. Ini adalah madzhab Daud dan salah satu pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad. Ibnu Al Mundzir meriwayatkannya dari Anas bin Malik bin Jabir, Atha' dan Masirah. Ibnu Al Mundzir dan para sahabat kami meriwayatkan dari Ibnu Sirin, ia berkata, "Mengusap kepala sebanyak dua kali."

Mayoritas ulama menyatakan bahwa yang dianjurkan dalam mengusap

kepala hanya sekali. At-Tirmidzi dan lainnya meriwayatkan pendapat itu dari mayoritas ulama. Ibnu Al Mundzir berkata, "Di antara yang mengemukakan pendapat ini adalah Abdullah bin Umar, Thalhah bin Mashurraf, Hakam, Hammad, An-Nakha'i, Mujahid, Salim bin Abdullah, Hasan Al Bashri, kalangan rasionalis, Ahmad dan Abu Tsaur. Pendapat ini diriwayatkan juga oleh selain Ibnu Al Mundzir dari ulama lain. Ini adalah madzhab Malik, Abu Hanifah dan para sahabat mereka berdua, Sufyan Ats-Tsauri, Ishak bin Rahawaih dan dipilih oleh Ibnu Al Mundzir.

Sementara pendapat Ibnu Sirin didasarkan kepada hadits Rabi' binti Mu'awwidz, bahwa Nabi SAW pernah mengusap kepala sebanyak dua kali. Hadits serupa juga diriwayatkan dari Abdullah bin Zaid.

Mereka yang berpendapat mengusap kepala hanya satu kali berdalil dengan hadits-hadits masyhur dalam kitab *Shahihain* dan lainnya dari riwayat-riwayat beberapa sahabat tentang tata cara wudhu Rasulullah SAW, bahwa beliau mengusap kepala sekali dan mengusap seluruh anggota wudhu lainnya sebanyak tiga kali. Di antaranya juga riwayat Utsman, Ibnu Abbas dan Abdullah bin Zaid RA. Hadits tersebut juga diriwayatkan dari Abdullah bin Abi Aufa, Salamah bin Akwa', Rabi' binti Mu'awwidz dan lainnya. Abu Daud dalam kitab *Sunan*-nya dan lainnya meriwayatkan dari pada ulama bahwa yang benar dalam hadits-hadits Utsman dan lainnya tentang membasuh kepala hanya dilakukan sekali.

Al Baihaqi menerima pendapat ini, mengakuinya dan tidak membantahnya padahal seperti yang diketahui ia adalah pembela madzhab Asy-Syafi'i. Mereka berkata, "Karena itu adalah usapan wajib sehingga tidak disunahkan untuk diulang sama seperti mengusap saat tayamum dan mengusap sepatu. Disamping itu, mengusap kepala yang dilakukan berulang akan menyebabkan perubahan dari mengusap menjadi membasuh. Al Baihaqi dan lainnya melarang berdalil seperti ini karena riwayatnya bersifat mutlak, sementara riwayat-riwayat yang kuat dalam kitab *Shahih* secara tegas menjelaskan bahwa membasuh anggota wudhu dilakukan sebanyak tiga kali sementara mengusap kepala dilakukan sekali."

Mereka menegaskan membasuh bagian wudhu secara keseluruhan dilakukan tiga kali kecuali kepala. Berkenaan dengan kepala mereka berkata,

"Kepala diusap" tanpa menyebut bilangan tertentu. Setelah itu mereka berkata, "Selanjutnya membasuh kedua kaki sebanyak tiga kali." Disebutkan dalam riwayat-riwayat kitab *Shahih*, "Kemudian Nabi SAW mengusap tangan tiga kali, lalu mengusap kepala sekali, setelah itu membasuh kedua kaki tiga kali tiga kali."

Hadits kedua diriwayatkan dari Utsman RA, bahwa ia wudhu lalu mengusap kepala tiga kali lalu berkata, "Aku melihat Rasulullah SAW berwudhu seperti ini." (HR. Abu Daud dengan sanad *hasan*)

Syaikh Abu Amr bin Shalah juga menyatakan hadits tersebut *hasan* dan bisa jadi tingkatannya naik dari *hasan* ke *shahih* dengan riwayat-riwayat lain yang menguatkan dan banyaknya sanad. Karena Al Baihaqi dan lainnya meriwayatkan hadits ini melalui berbagai sanad selain sanad Abu Daud.

Hadits ketiga diriwayatkan dari Ali RA, bahwa ia wudhu lalu mengusap kepala tiga kali, setelah itu berkata, "Seperti inilah aku melihat Rasulullah SAW berbuat." (HR. Al Baihaqi melalui berbagai sanad)

Al Baihaqi berkata, "Sebagian besar para perawi meriwayatkannya dari Ali RA tanpa menyebut pengulangan."

Riwayat terbaik dari Ali RA berkenaan dengan masalah ini adalah riwayat putranya, Hasan bin Ali. Al Baihaqi menyebutkan riwayat ini dengan sanadnya dan menyebut mengusap kepala tiga kali, Ali berkata, "Seperti itulah aku melihat Rasulullah SAW berwudhu." Sanad hadits ini baik. Diriwayatkan dari Abu Rafi' dan Ibnu Abi Aufa dari Nabi SAW, bahwa beliau mengusap kepala tiga kali. Syaikh Abu Hamid Isfirayini berdalil dengan hadits Ubai bin Ka'ab dan seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Hadits Ubai ini *dha'if* dan tidak bisa dijadikan dalil.

Berkenaan dengan dalil qiyas, mereka berkata, "Kepala adalah salah satu bagian wudhu sehingga disunahkan untuk diusap secara berulang, sama seperti yang lain. Alasan lain adalah karena tujuan mengusap kepala memaksudkan asas atas asas, sehingga disunahkan dilakukan secara berulang sama seperti wajah kecuali dalam kasus tayamum dan mengusap sepatu."

Syaikh Abu Hamid berkata, "Kebiasaan para sahabat kami dari kalangan Khurasan dalam hal ini, menyatakan bahwa asas dalam wudhu adalah

parsialitas. Mereka mengecualikan mandi janabat karena mandi seperti ini tidak terbagi-bagi."

Adanya mereka melakukan seperti itu karena mereka tidak mengetahui madzhab kami tentang mandi janabat. Madzhab kami menyatakan disunahkan untuk mengulangi saat mandi janabat.

Tanggapan atas pandangan Ibnu Sirin yang berdalil dengan hadits Rabi' adalah sebagai berikut:

1. Hadits tersebut *dha'if* diriwayatkan oleh Al Baihaqi dan lainnya dari Abdullah bin Muhammad bin Uqail, yang menurut mayoritas ahli hadits, dia adalah perawi *dha'if.*
2. Andaipun *shahih*, hadits yang menyebut mengusap sebanyak tiga kali lebih didahulukan dari tambahannya.
3. Hadits tersebut diartikan sebagai penjelasan hukum boleh dan hadits-hadits yang menyebut mengusap kepala sebanyak tiga kali diartikan sebagai anjuran sebagai langkah kompromisasi berbagai hadits. Sedangkan hadits Abdullah bin Zaid diriwayatkan oleh An-Nasa'i dengan sanad *shahih*. Tanggapan atas hadits ini seperti yang telah disunggung oleh Al Baihaqi bahwa tidak bisa dijadikan dalil karena Sufyan bin Uyainah meriwayatkannya sendirian, tidak bersamaan dengan rekan-rekannya. Sufyan meriwayatkan membasuh kepala sebanyak dua kali sementara yang lain meriwayatkan sebanyak sekali saja. Dengan demikian, ketiga tanggapan di atas juga berlaku sebagai jawaban atas riwayat Sufyan ini.

Dalil mereka yang menyatakan bahwa mengusap kepala sekali ditanggapi oleh para sahabat kami dengan beberapa jawaban dan jawaban terbaik adalah hadits-hadits tentang mengusap kepala sebanyak tiga kali dan sekali dinukil dari para perawinya seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Dengan demikian semuanya harus dikompromikan. Riwayat yang menyebutkan mengusap kepala sebanyak sekali adalah sebagai penjelasan bolehnya mengusap sekali. Riwayat yang menyebutkan mengusap kepala sebanyak dua kali menjelaskan bolehnya mengusap sebanyak dua kali dan lebih baik dari pada sekali. Sedangkan riwayat yang menjelaskan mengusap kepala sebanyak tiga kali adalah sebagai kesempurnaan dan keutamaan.

Pendapat ini dikuatkan oleh riwayat-riwayat tentang wudhu yang banyak versinya. Semuanya disebutkan dalam riwayat-riwayat tersebut. Sebagian anggota wudhu diriwayatkan dibasuh sekali saja, sebagian lainnya menyebut dua kali, riwayat lain juga menyebut selain itu. Ini menunjukkan masalah cara wudhu leluasa dan tidak salah memakai cara mana pun dari berbagai cara tersebut. Tidak seorang ulama pun menganjurkan membasuh sebagian anggota wudhu sebanyak tiga kali dan anggota wudhu lain dua kali meski haditsnya seperti itu. Seperti itu juga yang disebutkan dalam kitab *Shahihain*. Dengan demikian dapat diketahui bahwa riwayat yang menyebutkan mengusap kepala kurang dari tiga kali menunjukkan boleh sebab bila Rasulullah SAW terus melakukan sebanyak tiga kali akan dikira wajib. Oleh karena itu, beliau menjelaskan tata cara lain di waktu-waktu lain dan mengulang-ulang penjelasan di kesempatan berikutnya dengan versi yang berbeda agar bisa diketahui dengan baik disamping karena perbedaan orang-orang yang hadir yang tidak menghadiri kesempatan lain.

Apabila ada yang mengatakan, jika membasuh sebanyak tiga kali lebih baik, kenapa Rasulullah SAW meninggalkannya di sebagian besar kesempatan?

Hal ini dapat dijawab seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya bahwa maksud Rasulullah SAW adalah memberi penjelasan yang sudah menjadi kewajiban beliau, pahala membasuh tiga kali lebih banyak dan penjelasan dengan tindakan lebih kuat pengaruhnya di jiwa dari pada penjelasan dengan kata-kata. Sementara pernyataan Abu Daud dan lainnya bisa ditanggapi dengan dua jawaban:

a. Daud menyatakan hadits-hadits tersebut *shahih* padahal hadits yang tengah kita bahas derajatnya *hasan*, dan tidak termasuk dalam ucapan tersebut.

b. Keumuman kata-kata yang ia sebutkan dikhususkan oleh hadits-hadits *hasan* dan hadits lain yang telah kami sebutkan.

Sementara tanggapan atas qiyas pada tayamum dan mengusap sepatu, bahwa keduanya adalah *rukhshah* (keringanan) sehingga keringanannya sesuai. Sedangkan kepala adalah bagian asas sehingga lebih utama bila

disamakan dengan bagian wudhu lainnya.

Berkenaan dengan pernyataan "Mengusap kepala secara berulang akan mengakibatkan perubahan dari mengusap menjadi membasuh" tidak bisa kami terima karena membasuh adalah mengguyurkan air ke anggota badan dan guyuran air tidak terjadi dengan usapan sebanyak tiga kali. Ulama sepakat bahwa orang junub meski mengusap badannya dengan air secara berulang tidak bisa menghilangkan janabatnya. Yang bersangkutan disyaratkan agar mengguyurkan air ke seluruh badan. Sementara pernyataan "Asy-Syafi'i mengada-adakan ijmak" tidaklah benar karena pernyataan serupa sebelumnya telah dikemukakan oleh Anas bin Malik, Atha` dan lainnya seperti yang telah kami jelaskan melalui penuturan Ibnu Al Mundzir dan dia adalah rujukan di bidang penukilan madzhab berdasarkan kesepakatan berbagai kalangan. *Wallahu a'lam.*

32. Asy-Syirazi berkata, "Apabila hanya mengusap sekali namun sempurna, itu sudah mencukupi berdasarkan sabda Nabi SAW, هَذَا وُضُوءٌ لاَ يَقْبَلُ اللهُ الصَّلاَةَ إِلاَّ بِهِ ***'Ini adalah wudhu, Allah tidak menerima shalat kecuali dengannya'."***

Penjelasan:

Para ulama sepakat bahwa yang diwajibkan adalah sekali. Di antara yang menukil ijmak ini adalah Ibnu Jarir dalam kitabnya *Ikhtilaf Al Ulama* dan lainnya. Syaikh Abu Hamid dan lainnya meriwayatkan bahwa sebagian ahli fikih mewajibkan tiga kali. Penulis *Al Ibanah* meriwayatkan pendapat itu dari Ibnu Abu Laila. Ini adalah madzhab batil, tidak seorang pun dari ulama yang berpendapat seperti itu. Andai pun benar, tetap saja tidak bisa diterima oleh ijmak sebelumnya dan hadits-hadits *shahih* di antaranya hadits Ibnu Abbas yang menjelaskan bahwa Nabi SAW wudhu satu kali satu kali seperti yang diriwayatkan oleh Al Bukhari. Selain itu, hadits Abdullah bin Zaid menyebutkan bahwa Nabi SAW membasuh beberapa bagian wudhu sebanyak tiga kali sementara bagian lainnya dibasuh dua kali. (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Riwayat Al Bukhari menyebutkan, diriwayatkan dari Abdullah bin Zaid, bahwa Nabi SAW wudhu dua kali dua kali. Hadits-hadits dalam hal ini banyak,

masyhur dan disepakati, tidak ada seorang pun yang menentangnya.

Berkenaan hadits yang dijadikan dalil oleh penulis, هَـذَا وُضُـوءٌ لاَ يَقْبَـلُ اللهُ الصَّـلاَةَ إِلاَّ بِـهِ "*Ini adalah wudhu, Allah tidak menerima shalat kecuali dengannya*" tidak sah karena hadits ini *dha'if* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dan yang menjadi sandaran dalam masalah ini adalah hadits-hadits *shahih* serta ijmak seperti yang telah kami jelaskan.

33. Asy-Syirazi berkata, "Orang yang tidak menyamakan antara anggota wudhu misalnya sebagiannya dibasuh sekali sementara yang lain dibasuh dua kali atau sebagiannya tiga kali hukumnya boleh berdasarkan riwayat Abdullah bin Zaid bahwa ketika Nabi SAW berwudhu, beliau membasuh wajah tiga kali dan (membasuh) tangan dua kali."

Penjelasan:

Hukum ini telah disepakati dan hadits Abdullah bin Zaid itu diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim melalui berbagai sanad. Ada tambahan baik dalam riwayat ini, "Beliau mengusap kepala sekali". Tambahan ini laik disebutkan di sini agar hadits ini menyatukan tata cara wudhu, sebagiannya dibasuh sekali, sebagian lainnya dibasuh dua kali dan ada juga yang dibasuh tiga kali seperti yang disebutkan oleh penulis. Penjelasan mengenai Abdullah bin Zaid telah disebutkan saat membahas mengusap kepala. *Wallahu a'lam.*

34. Asy-Syirazi berkata, "Makruh hukumnya membasuh atau mengusap lebih dari tiga kali berdasarkan riwayat Amr bin Syu'aib dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa Nabi SAW berwudhu tiga kali tiga kali kemudian bersabda, هَكَذَا الْوُضُوءُ فَمَنْ زَادَ عَلَـى هَـذَا أَوْ نَقَـصَ فَقَدْ أَسَـاءَ وَظَلَـمَ ***'Seperti inilah wudhu, barangsiapa yang menambahi atau menguranginya, maka ia berlaku buruk dan zhalim'."***

Penjelasan:

Hadits Amr bin Syu'aib ini *shahih*, diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, Abu Daud, An-Nasa'i dan lainnya dengan sanad *shahih*. Tidak ada

seorang pun di antara mereka ini yang riwayatnya menyebut redaksi, "atau mengurangi" kecuali riwayat Abu Daud. Riwayat-riwayat mereka juga tidak menyebutkan mengusap kepala sebanyak tiga kali dengan jelas. Dalam penjelasan sebelumnya tepatnya di mukadimah, telah aku kemukakan bahwa mayoritas ahli hadits membenarkan pengambilan dalil pada riwayat Amr bin Syu'aib dari ayahnya, dari kakeknya. Tapi penulis dalam *Al-Lumma'* menegaskan bahwa riwayat Amr bin Syu'aib dari ayahnya, dari kakeknya tidak bisa dijadikan sebagai dalil karena kemungkinan riwayat tersebut *mursal*. Dalam penjelasan tersebut, aku juga menjelaskan dengan jelas sebab perbedaan pendapat ulama dan pendapat yang benar menyatakan boleh berdalil dengan riwayat Amr bin Syu'aib.

Sementara itu para sahabat kami berbeda pendapat tentang makna sabda Rasulullah SAW, "Berarti ia telah berbuat buruk dan zhalim." Berbuat buruk karena mengurangi sedangkan berbuat zhalim karena menambahi karena zhalim adalah tindakan melampaui batas dan meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya. Pendapat lain menyatakan sebaliknya karena zhalim juga digunakan untuk arti kekurangan seperti firman Allah SWT, كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا "*Kedua buah kebun itu menghasilkan buahnya, dan kebun itu tiada kurang buahnya sedikit pun.*" (Qs. Al Kahfi [18]: 33)

Pendapat lain menyatakan bahwa berbuat buruk dan zhalim karena mengurangi dan berbuat buruk dan zhalim karena menambahi. Pendapat ini dipilih oleh Syaikh Abu Amr bin Shalih karena itulah redaksi sabda Rasulullah SAW dan dikuatkan oleh riwayat mayoritas ahli hadits. Siapa pun yang menambahi berarti melakukan tindakan buruk dan zhalim, mereka tidak menyebutkan mengurangi.

Para sahabat kami berkata, "Makruh *tanzih* hukumnya apabila wudhu dilakukan lebih dari tiga kali, tidak haram."

Demikian yang ditegaskan oleh para sahabat. Imam Al Haramain berkata, "Basuhan ketiga meski makruh tapi bukan perbuatan maksiat. Makna berbuat buruk adalah meninggalkan yang lebih utama dan melampaui batas sunah. Zhalim artinya meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya."

Syaikh Abu Hamid menuturkan dalam *At-Ta'liq*, Asy-Syafi'i

menyebutkan dalam *Al Umm*, "Aku suka apabila seseorang tidak melebihi tiga kali saat wudhu. Apabila melampaui lebih dari tiga, itu tidak membahayakannya."

Abu Hamid berkata, "Maksud tidak membahayakannya adalah tidak berdosa."

Para sahabat kami berkata, "Haram menambahi lebih dari tiga kali."

Ini bukan tekstual madzhab kami, maksud berbuat buruk dalam hadits tadi bukan berarti haram karena kata "berbuat baik" digunakan untuk perbuatan yang tidak berdosa. Ar-Ruyani dalam *Al Bahr* menyebutkan pendapat lain yang mengharamkan lebih dari tiga kali, tapi pendapat ini tidak berbobot. Al Mawardi berkata, "Membasuh lebih dari tiga kali tidak disunahkan, permasalahannya apakah makruh? Dalam hal ini ada dua pendapat. Abu Hamid Isfirayini berkata, "Tidak makruh." Sementara itu seluruh sahabat kami berkata, "Makruh." Inilah pendapat yang lebih kuat. Demikian pernyataan Al Mawardi.

Sementara teks yang disebutkan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* adalah sebagai berikut, "Aku tidak suka tambahan lebih dari tiga tapi apabila ditambah, aku tidak memakruhkannya. Dengan kata lain aku tidak mengharamkannya."

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa ada tiga pendapat dalam hal ini, yaitu:

1. Tambahan itu hukumnya haram.
2. Tambahan itu tidak haram dan tidak makruh, tapi berseberangan dengan yang lebih utama.
3. Pendapat ini kuat dan benar, bahwa tambahan itu hukumnya makruh *tanzih*. Inilah yang sesuai dengan hadits-hadits dan inilah yang dipastikan oleh mayoritas sahabat-sahabat kami.

Imam Abdullah Al Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya mengisyaratkan adanya ijmak mengenai hal itu karena di perlumaan kitabnya bab wudhu, Al Bukhari menyebutkan, "Nabi SAW menjelaskan bahwa yang diwajibkan dalam wudhu adalah sekali. Beliau juga pernah wudhu dua kali, tiga kali, tidak lebih dari itu. Sementara itu para ulama memakruhkan berlebihan saat

wudhu dan melebihi praktek Nabi SAW."

Masalah:

Pertama: Pendapat masyhur di berbagai kitab fikih, syarah-syarah hadits dan lainnya milik para sahabat kami dan lainnya menyatakan bahwa maksud sabda Nabi SAW, "*Berarti ia telah berbuat buruk dan zhalim*" artinya lebih atau kurang dari tiga. Para sahabat kami dan para ahli fikih lain tidak menyebutkan pendapat-pendapat aneh, madzhab-madzhab yang masyhur, pendapat yang tidak dipakai, pendapat-pendapat yang kuat dan yang lemah selain makna ini padahal kitab-kitab karya mereka dan hikayat-hikayat mereka amat banyak.

Al Baihaqi dalam kitabnya, *As-Sunan Al Kubra*, menyebutkan, "Kemungkinan yang dimaksud kurang adalah kurang menyeluruh pada anggota badan. Penakwilan ini janggal, lemah dan tertolak."

Intinya, yang dimaksudkan tambahan adalah tambahan saat membasuh anggota wudhu —yaitu membasuh seatas sikut dan mata kaki— secara buruk dan zhalim. Penakwilan ini tidak dibenarkan, justru sebaliknya tambahan seperti itu dianjurkan seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Al Baihaqi adalah di antara orang yang menyatakan anjuran untuk menambah seperti itu. Ia juga menyebutkan dua bab mengenai hal itu. (a) bab anjuran untuk mengguyurkan air ke siku, dan (b) bab merasuk sampai ke betis. Pada kedua bab itu, Al Baihaqi menyebutkan hadits Abu Hurairah RA. *Wallahu a'lam.*

Apabila ada yang mengatakan, bagaimana kurang dari tiga basuhan dinyatakan sebagai tindakan buruk, zhalim dan makruh sementara Nabi SAW melakukannya seperti yang disebutkan dalam hadits-hadits *shahih* sebelumnya?

Hal ini dapat dijawab bahwa basuhan atau usapan kurang dari tiga kali itu sebagai penjelasan boleh dan dalam kondisi tersebut lebih baik karena memberi penjelasan hukumnya wajib. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Apabila seseorang menambah lebih dari tiga kali, maka ia telah melakukan hal makruh tapi wudhunya tidak batal. Inilah madzhab kami dan

madzhab seluruh ulama. Sementara itu Ad-Darimi dalam *Al Istidzkar* meriwayatkan dari sekelompok ahli fikih yang menyatakan bahwa wudhunya batal seperti halnya apabila ia menambah jumlah rakaat shalat. Pendapat ini jelas-jelas salah.

Ketiga: Apabila seseorang ragu dan tidak tahu apakah sudah membasuh dua kali atau tiga kali, berdasarkan pernyataan jumhur, yang bersangkutan mendasarkan pada hukum yakin dan basuhan tersebut dinilai dua kali basuhan, ia membasuh lagi untuk yang ketiga. Imam Al Haramain meriwayatkan dua pendapat:

a. Pendapat ayahnya, Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, menyatakan bahwa cukup dengan yang telah dilakukan, tidak perlu membasuh lagi karena yang bersangkutan ragu pada basuhan keempat dan basuhan keempat itu bid'ah, sementara yang ketiga sunah. Meninggalkan sunah lebih baik daripada melakukan bid'ah. Tidak seperti orang shalat yang ragu pada bilangan rakaat, ia harus memakai yang paling sedikit agar yakin menunaikan kewajiban, sementara ragu dalam kasus wudhu (basuhan ketiga dan keempat) bukan dalam masalah wajib.

b. Membasuh lagi sama seperti shalat. Dikatakan bid'ah hanya bila yang bersangkutan sengaja membasuh untuk keempat kalinya tanpa ada sebab padahal basuhan keempat meski makruh tapi bukan maksiat. Demikian pernyataan Imam Al Haramain. Dan yang benar, yang bersangkutan membasuh lagi. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dalam *Al Furuq* menyebutkan, "Andai seseorang berwudhu lalu membasuh seluruh bagian wudhu sebanyak satu kali lalu diulang lagi sekali sekali, setelah itu diulang lagi sebanyak sekali, maka hukumnya tidak boleh.[183] Andai yang bersangkutan melakukan hal serupa dalam berkumur-kumur dan menghirup air, maka

---

[183] Maksud tidak boleh adalah berlakunya sunah mengulang tiga kali, bukannya haram atau tidak sah wudhunya.

hukumnya boleh. Perbedaannya adalah karena wajah dan tangan berbeda sehingga juga hukumnya berbeda. Salah satunya harus diselesaikan terlebih dahulu, setelah itu baru berpindah ke bagian lain. Sementara mulut dan hidung itu sama dengan satu bagian sehingga keduanya boleh dibersihkan secara bersamaan sama seperti dua tangan. *Wallahu a'lam.*"

35. Asy-Syirazi berkata, "Wajib berwudhu secara berurutan, dimulai dari membasuh wajah, tangan, mengusap kepala lalu membasuh kaki. Abu Abbas bin Qash meriwayatkan pendapat lain, apabila seseorang berwudhu secara tidak berurutan karena lupa, maka hukumnya boleh dan pendapat yang masyhur adalah yang pertama. Dalilnya adalah firman Allah SWT, يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ***'Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan sikut'.*** **(Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Allah SWT menyisipkan usapan di antara dua basuhan dan memutus yang serupa dari padanannya. Itu menunjukkan bahwa diwajibkan berurutan. Di samping itu, karena wudhu adalah ibadah yang mencakup perbuatan-perbuatan berbeda yang saling terkait satu sama lain sehingga wajib dilakukan secara berurutan, seperti halnya shalat dan haji."**

Penjelasan:

Pendapat yang dinukil oleh Ibnu Qash ini adalah pendapat lama seperti yang ia sebutkan dalam kitabnya *At-Talkhish.* Imam Al Haramain berkata, "Pendapat ini meski benar tapi sudah ditarik kembali dan tidak termasuk dalam pandangan madzhab."

Para sahabat kami berkata, "Apabila sengaja tidak wudhu secara berurutan, maka wudhunya tidak sah. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Tapi bila yang bersangkutan lupa, ada dua pendapat. Pendapat yang masyhur memastikan wudhunya batal. Sedangkan pendapat kedua terbagi dua: menurut pendapat versi baru (*qaul jadid*), wudhunya batal sedangkan menurut pendapat versi lama (*qaul qadim*), wudhunya sah. Dalil

kedua pendapat ini akan disebutkan dalam pembahasan tentang pandangan para ulama.

Ungkapan penulis, "Karena wudhu adalah ibadah yang mencakup perbuatan-perbuatan," tidak mencakup khutbah karena khutbah adalah ucapan yang tidak mensyaratkan urutan rukun menurut para sahabat kami dari kalangan Irak.

"Yang berbeda," tidak mencakup mandi. Pendapat pertama lebih kuat. Inilah yang disebutkan oleh Syaikh Abu Hamid Isfirayini dan lainnya.

"Yang saling terkait satu sama lain," maksudnya adalah, apabila seseorang membasuh wajah dan tangannya, maka ia tidak boleh melakukan sesuatu yang haram dilakukan oleh orang berhadats, setelah itu ia meneruskan wudhu. Itu juga tidak mencakup zakat karena seluruh bagian yang dikeluarkan adalah ibadah yang memerlukan niat pada saat penyerahan, sementara keabasahan sebagiannya tidak tergantung pada yang lain.

Dalam *At-Ta'liq*, penulis menyebutkan alasan ini bila pada sebagian badan orang junub ada perban, maka thaharahnya mencakup seluruh perbuatan-perbuatan yang berbeda secara diusap atau dibasuh dan tidak diwajibkan dilakukan berurutan. Jawaban atas pernyataan ini adalah mengusap adalah asas dan tidak mencakup perbuatan-perbuatan yang berbeda.

Ungkapan penulis, "Itu menunjukkan bahwa Allah SWT bermaksud mewajibkan wudhu dilakukan secara berurutan." Maksud *qashada* adalah berkehendak atau berkeinginan. Penulis menyebut kata *qashd* dengan maksud keinginan atau maksud. Masalah ini sudah dijelaskan secara panjang lebar dalam pembahasan tentang niat wudhu. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Penulis menyebutkan dua pendapat tentang urutan wudhu yang tidak diterapkan karena lupa, apakah kealpaan tersebut dinilai sebagai uzur dan wudhunya sah, ataukah tidak? Menurut pendapat yang kuat, bukan uzur. Kasus serupa adalah, apabila seseorang lupa, bahwa dalam barang bawaannya ada air lalu tayamum kemudian ia shalat. Demikian juga bila ia shalat, puasa atau wudhu berdasarkan ijtihad tapi ternyata belum masuk waktu shalat, bejananya

najis atau salah mengarah ke selain kiblat, shalat dengan najis karena lupa atau tidak tahu, lupa bacaan saat shalat, melihat sekumpulan benda orang yang dikiranya musuh lalu melakukan shalat khauf tapi ternyata pohon, menyerahkan zakat kepada orang yang dikiranya miskin tapi ternyata kaya, sakit dan orang yang berpengalaman menyatakannya lumpuh lalu melaksanakan haji yang diwakili orang lain lalu ia sembuh, salah wuquf di arafah pada tanggal 8 Dzulhijjah, menjual hewan berupa *baghal* tapi ternyata keledai atau sebaliknya, seluruh contoh masalah-masalah ini masih diperdebatkan oleh ulama.

Menurut pendapat yang kuat, semua itu bukan uzur. Perbedaan pendapat dalam sebagian masalah lebih kuat dari sebagian yang lain. Perbedaan tentang seluruh permasalahan di atas secara garis besar terbagi menjadi dua pendapat kecuali masalah wuquf dan jual beli. Masih ada banyak masalah-masalah seperti ini yang diperdebatkan, namun menurut pendapat yang kuat semuanya bukan uzur. Di antaranya adalah, apabila seseorang berniat shalat diimami Zaid tapi ternyata yang menjadi imam Amr, niat menshalati jenazah Zaid tapi ternyata jenazah Amer, niat menshalati jenazah lelaki tapi ternyata jenazah perempuan atau sebaliknya, menjual harta orang yang memberi waris sementara ia mengiranya masih hidup padahal sudah mati, mensyaratkan keturunan atau sifat tertentu dalam pernikahan tapi ternyata tidak sesuai dengan yang disyaratkan, baik lebih tinggi dari yang disyaratkan atau tidak dan contoh-contoh seperti ini banyak sekali jumlahnya, kami akan menjelaskannya di tempatnya masing-masing.

Maksud aku menjelaskan sub bab ini dan yang sejenis dengannya untuk mengumpulkan contoh-contoh yang mirip dan mengingatkan pada kaidah. Hanya Allah SWT semata yang memberi pertolongan.

Madzhab Ulama tentang Tata Tertib Berwudhu

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa madzhab kami menyatakan bahwa wudhu wajib dilakukan secara berurutan. Para sahabat kami meriwayatkannya dari Utsman bin Affan, Ibnu Abbas, salah satu riwayat dari Ali bin Abu Thalib dari mereka. Inilah yang dikemukakan oleh Qatadah, Abu Tsaur, Abu Ubaid, Ishak bin Rahawaih dan pendapat masyhur dari Ahmad. Sekelompok ahli

fikih tidak mewajibkan. Al Baghawi meriwayatkannya dari sebagian besar ulama. Ibnu Al Mundzir meriwayatkannya dari Ali dan Ibnu Mas'ud. Inilah yang dikemukakan oleh Sa'id bin Al Musayyib, Hasan, Atha', Makhul, An-Nakha'i, Az-Zuhri, Rabi'ah, Al Auza'i, Abu Hanifah, Malik dan kedua sahabatnya, Al Muzani, Daud dan dipilih oleh Ibnu Al Mundzir.

Penulis *Al Bayan* menyebutkan, "Pendapat ini dipilih oleh Abu Nashr Bandaniji dari kalangan sahabat kami. Pendapat mereka ini disandarkan pada ayat wudhu dan huruf *wau* tidak menunjukkan urutan. Dengan cara apa pun orang berwudhu membasuh anggota badannya, maka itu sudah dianggap melakukan perintah."

Mereka berkata, "Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, bahwa ketika Nabi SAW berwudhu, beliau membasuh wajah, setelah itu kedua tangan, selanjutnya kedua kaki lalu mengusap kepala."

Karena wudhu adalah thaharah, maka urutan tidak diwajibkan seperti mandi janabat, mendahulukan sebelah kanan sebelum yang kiri, mendahulukan sikut sebelum mata kaki. Alasan lain adalah apabila seorang berhadats mandi sekaligus, maka hadatsnya hilang. Itu menunjukkan bahwa urutan tidak wajib.

Para sahabat kami berdalil dengan ayat wudhu, mereka berkata, "Di dalam ayat tersebut ada dua petunjuk, yaitu:

a. Seperti yang disebutkan oleh penulis, yaitu Allah SWT menyebut usapan di antara beberapa basuhan. Menurut kebiasaan orang Arab, apabila hal-hal sejenis dan yang tidak sejenis disebut dalam satu kalimat kemudian disambungkan pada yang lain, itu tidak lain karena adanya faidah. Andai urutan tidak wajib tentu Allah SWT tidak memutuskan sesuatu dari padanannya. Apabila ada yang mengatakan, faidahnya adalah menganjurkan urutan. Selain itu, perintah untuk arti wajib sesuai pendapat pilihan, pendapat jumhur ahli fikih. Juga, ayat tersebut sebagai penjelasan untuk wudhu yang diwajibkan, bukan wudhu yang disunahkan. Tidak ada satu pun sunah-sunah wudhu yang disebutkan dalam ayat tersebut.
b. Menurut orang Arab, apabila ada hal-hal disebutkan dan sebagiannya saling disambungkan satu sama lain, maka yang dimulai adalah yang terdekat, tidak ada yang berlainan kecuali karena adanya suatu maksud.

Karena Allah SWT memulai dari wajah, setelah itu tangan, kemudian kepala dan selanjutnya kaki. Hal itu menunjukkan bahwa perintah itu berurutan. Apabila tidak seperti itu tentu Allah SWT berfirman, "Basuhlah mukamu, usaplah kepalamu, basuhlah tanganmu dan kakimu."

Para sahabat kami menyebutkan dua dalil lain dari ayat di atas, sayangnya kedua dalil ini lemah dan tidak perlu disebut selain untuk mengingatkan akan kelemahannya dan agar tidak dijadikan rujukan:

a. Huruf *wau* menunjukkan makna urutan. Mereka menukil pendapat ini dari Al Farra', Tsa'lab dan Al Mawardi mengklaimnya sebagai pendapat mayoritas para sahabat kami, mereka menyebutkan dalil-dalil penguat yang keseluruhannya lemah. Demikian juga pendapat yang menyatakan huruf *wau* menunjukkan makna urutan adalah pendapat lemah.

Imam Al Haramain dalam kitabnya *Al Asalib* menyebutkan, kini para ulama kita berpendapat bahwa huruf *wau* menunjukkan makna urutan. Mereka terlalu memaksakan pendapat. Ini dinukil dari sebagian imam bahasa dan mereka berdalil dengan perumpamaan-perumpamaan yang tidak benar. Kami memutuskan bahwa huruf *wau* tidak menunjukkan arti urutan. Siapa pun mengklaim seperti itu, maka ia orang sombong. Apabila benar, tentu tidak benar kalimat, تَقَاتَلَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو (Zaid dan Amr saling berduel), juga kalimat تَقَاتَلَ زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو (Zaid saling berduel kemudian Amr)."

Demikian pernyataan Imam Al Haramain. Pendapat ini benar dan lazim bagi orang Arab dan lainnya.

Dalil lainnya adalah dinukil oleh para sahabat kami dari Abu Ali bin Abu Hurairah dan dinukil oleh Imam Al Haramain dari ulama sahabat-sahabat kami, bahwa Allah SWT berfirman, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan sikut.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Allah SWT menyebut membasuh wajah setelah menyebut kehendak untuk mengerjakan shalat dengan huruf *wau*, dan huruf *wau* ini menunjukkan makna urutan berdasarkan kesepakatan. Karena mendahulukan wajah wajib hukumnya. Oleh karena itu, urutan dalam berwudhu juga wajib karena tidak ada seorang pun yang menyatakan urutan pada sebagian saja.

Pengambilan dalil seperti ini batil, sepertinya orang yang menyatakan pendapat ini pikirannya kacau dan tidak jelas hingga mengada-ada tapi anehnya diikuti. Sisi kebatilannya adalah huruf *wau* meski menunjukkan makna urutan tapi disambungkan pada kalimat yang didahului huruf *wau* seolah-olah semuanya sama seperti arti yang ditunjukkan huruf *wau*.

Dengan demikian, makna ayat tersebut adalah, apabila kalian hendak mendirikan shalat, maka basuhlah bagian anggota tubuh.

Huruf *wau* menunjukkan urutan membasuh anggota wudhu setelah seseorang berkeinginan mendirikan shalat, bukan urutan satu sama lain. Ini bisa diketahui secara aksioma dan tidak perlu diragukan bila seorang tuan berkata kepada budaknya, "Bila kau masuk pasar, belilah roti dan kurma." Dalam kalimat ini, tuannya tidak mengharuskan membeli roti terlebih dahulu, tapi mana pun di antara keduanya dibeli terlebih dahulu, si budak telah melakukan yang diperintahkan dengan syarat pembelian dilakukan setelah masuk pasar. Sama seperti masalah yang tengah kita bahas ini, anggota wudhu dibasuh setelah seseorang berkehendak menunaikan shalat.

Sementara itu para sahabat kami berdalil dengan hadits-hadits *shahih mutawatir* dari sekelompok sahabat tentang tata cara wudhu Nabi SAW. Mereka semua menyebutkan secara berurutan padahal jumlah mereka banyak, banyaknya kesempatan yang mereka lihat dan disamping banyaknya perbedaan tentang tata cara wudhu Rasulullah SAW yang sebagiannya menyebut satu kali. Ada yang menyebutkan dua kali dan yang lain menyebut tiga kali.

Meski demikian, tidak ada yang menyebutkan tata cara yang yang tidak berurutan meski banyak sekali tata caranya dan perbuatan Nabi SAW adalah sebagai penjelasan wudhu yang diperintahkan. Apabila wudhu boleh dilakukan secara tidak berurutan, niscaya Rasulullah SAW melakukannya pada sebagian kesempatan untuk menjelaskan bolehnya wudhu secara tidak berurutan seperti halnya beliau tidak mengulangi membasuh atau mengusap dalam beberapa kesempatan.

Mereka juga berdalil dengan hadits yang menyebutkan urutan secara jelas dengan huruf *tsumma* (kemudian). Hanya saja hadits ini lemah dan tidak

ketahui.[184] Mereka berdalil dengan qiyas yang disebutkan oleh penulis, ibadah yang mencakup perbuatan-perbuatan berbeda dan wudhu adalah ibadah yang mencakup perbuatan-perbuatan yang batal bila ada hadits. Oleh karena itu, wajib dilakukan secara berurutan seperti halnya shalat. Ini tentunya mengecualikan mandi.

Apabila mereka mengatakan, wudhu bukan ibadah, maka penjelasan tentang wudhu sebagai ibadah sudah dikemukakan di permulaan bab niat wudhu.

Tanggapan atas dalil mereka yang berdalil dengan ayat, bahwa itu adalah dalil untuk kami seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Tanggapan atas hadits Ibnu Abbas RA, bahwa hadits tersebut lemah dan tidak diketahui. Tanggapan atas qiyas terhadap mandi janabat, bahwa seluruh anggota badan orang junub adalah satu kesatuan sehingga tidak diwajibkan dibasuh secara berurutan, sama seperti wajah. Lain halnya dengan anggota wudhu karena berbeda dan terpisah. Dalil bahwa seluruh anggota badan orang junub satu kesatuan adalah bila air diguyurkan dari satu bagian ke bagian lain sudah mencukupi layaknya satu bagian dalam wudhu. Tidak seperti wudhu karena bila seseorang beralih dari satu bagian ke bagian lain, misalnya dari wajah ke tangan hukumnya tidak boleh.

Tanggapan terhadap pernyataan mendahulukan bagian yang kanan terbagi dua:

a. Allah SWT menyebutkan keempat bagian serta menyebut tangan dan kaki, andai urutan kedua bagian ini wajib niscaya Allah SWT berfirman, "Dan bagian kananmu."

b. Dua tangan sama seperti satu bagian karena keduanya disebut tangan. Keduanya tidak wajib dibasuh secara berurutan sama seperti dua pipi, tidak seperti keempat bagian wudhu lain. Sementara tanggapan atas

---

[184] Al Baihaqi berdalil denga hadits *shahih*, "Mulailah seperti yang dimulai Allah," untuk wajibnya tata tertib wudhu. Mengingat memulai dari bagian wajah hukumnya wajib, maka wajib hukumnya berwudhu secara berurutan seperti penjelasan di atas. Penjelasan ini bagus meski hadits tersebut muncul karena sebab tertentu tapi yang menjadi patokan adalah teksnya, bukan khususnya sebab.

pernyataan mereka bahwa orang yang berhadats bila menceburkan diri ke dalam air hadatsnya hilang; sebagian dari sahabat kami menyatakan bahwa hadatsnya hilang dan sebagian lainnya menyatakan tidak hilang. Masalah ini akan kami jelaskan sebentar lagi.

Apabila kita menyatakan bahwa hadatsnya tidak hilang, itulah yang benar dan bila tidak tata urutan tercapai dalam waktu singkat. Alasan lain adalah, mandi menghilangkan hadats besar dan hadits kecil tentu lebih utama.

Setelah Imam Al Haramain menyebutkan dalil-dalil kedua kubu dalam *Al Asalib*, ia berkata, "Wudhu didominasi oleh sisi ibadah dan *ittiba'*. Adanya kami mewajibkan tata urutan dalam shalat adalah karena mengikuti Sunnah, padahal kita tahu bahwa yang dimaksudkan adalah khusyuk dan berdoa sepenuh hati kepada Allah SWT. Tidak diriwayatkan dari Nabi SAW serta seorang sahabat pun yang membalik tata urutan wudhu atau pun memberi pilihan serta mengingatkan bolehnya membalik urutan wudhu, mengingat tidak dinukil dari praktek ulama kaum muslimin dan sebagian besar di antara mereka kecuali wudhu secara berurutan, seperti halnya tidak ada riwayat tentang rukun-rukun shalat kecuali dilakukan secara berurutan melalui ijmak, kecuali masalah mendahulukan bagian kanan berdasarkan ijmak. *Wallahu a'lam.*"

36. Asy-Syirazi berkata, "Apabila ada empat orang membasuh keempat bagian wudhu seseorang secara berbarengan, maka wudhunya tidak sah kecuali pada bagian wajah karena basuhan seperti itu tidak berurutan."

Penjelasan:

Inilah yang dipastikan oleh madzhab yang kuat dan dipastikan oleh jumhur. Pendapat lain menyatakaan bahwa wudhunya sah. Pendapat ini dituturkan oleh Qadhi Husain, Al Mutawalli dan Asy-Syasyi, seperti halnya bila orang lumpuh menyewa dua orang untuk melakukan haji wajib dan haji nadzar untuknya dalam satu tahun lalu keduanya berhaji. Terhitung dua haji dalam contoh seperti ini menurut pendapat yang kuat dan berdasarkan nash. Pendapat lain menyatakan bahwa itu seperti wudhu. Perbedaan antara haji dan wudhu menurut madzhab kami, yang diwajibkan dalam wudhu adalah

berurutan dan ini tidak terpenuhi, sementara dalam kasus haji, haji wajib tidak boleh dilakukan sebelum haji lain (haji nadzar misalnya).

37. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang yang berhadats mandi tanpa berurutan dan ia berniat mandi, maka ada dua pendapat dalam hal ini: (a) mencukupi karena mandi mencukupi untuk menghilangkan hadats besar, tentu lebih boleh untuk hadats yang lebih kecil, dan (b) tidak mencukupi dan inilah pendapat yang lebih kuat karena yang bersangkutan tidak melakukannya secara berurutan yang diwajibkan dengan melakukan sesuatu yang tidak diwajibkan."

Penjelasan:

Apabila orang yang berhadats mengguyur badannya dengan niat mandi seperti yang dijelaskan oleh penulis dan lainnya atau dengan niat bersuci seperti yang disebutkan oleh Qadhi Abu Thayyib dan kawannya, Ibnu Ash-Shabbagh atau dengan niat menghilangkan hadats seperti yang dikemukakan oleh Imam Al Haramain dan lainnya, maka ada tiga kemungkinan dalam hal ini:

1. Yang bersangkutan mengguyur badannya secara terbalik, tidak seperti tata urutan wudhu. Apakah thaharah seperti ini sah? Ada dua pendapat yang disebutkan dalam kitab ini disertai dalilnya. Pendapat yang kuat berdasarkan kesepakatan para sahabat kami, thaharahnya tidak sah.
2. Mencebur ke dalam air dan bertahan di dalam air selang berapa waktu yang memungkinkan tercapainya urutan pada ke empat bagian wudhu. Wudhunya dianggap sah menurut pendapat yang kuat dan inilah yang dipastikan oleh jumhur. Ada pendapat lain yang dituturkan oleh Ar-Rafi'i.
3. Mencebur ke dalam air namun tidak bertahan di dalam air. Ada dua pendapat tentang hal ini, menurut pendapat yang kuat, yakni ahli hadits dan mayoritas ahli fikih, wudhunya sah dan tata urutan wudhu diperkirakan dalam waktu singkat. Perbedaan pendapat pada ketiga model wudhu ini berlaku pada bagian lain selain wajah karena basuhan wajah pada ketiganya sah. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat apabila disertai niat.

Ar-Rafi'i berkata, "Perbedaan pendapat itu berlaku apabila yang

bersangkutan berniat menghilangkan hadats, tapi bila berniat mandi janabat. Namun apabila kita katakan, tidak sah bila yang bersangkutan berniat menghilangkan hadats, dalam kasus ini lebih utama. Apabila tidak seperti itu berarti ada dua pendapat. Menurut pendapat yang paling kuat mandinya sah karena niat tidak terkait dengan tata urutan secara khusus."

Setelah itu Qadhi Husain, Al Mutawalli, Al Baghawi dan lainnya menyatakan bahwa perbedaan pendapat yang berkenaan dengan keabsahan thaharah ini berdasarkan anggapan bahwa hadats berada di seluruh badan namun bisa dihilangkan dengan membasuh keempat anggota wudhu sebagai bentuk keringanan, ataukah keberadaan hadats hanya pada ke empat bagian tersebut? Ada dua pendapat. Apabila kita katakan hadats menempati seluruh badan, berarti thaharahnya sah karena yang bersangkutan melakukan yang asasi dan bila tidak seperti itu wudhunya tidak sah. Aku akan menjelaskan kedua pendapat ini di akhir bab penjelasan tambahan, *Insya Allah*. Sementara itu penulis *Al Mustadzhari* menyatakan, dasar ini tidak sah. *Wallahu a'lam.*

Hal-hal yang Berkaitan dengan Tata Tertib

1. Apabila seseorang berwudhu secara terbalik, misalnya memulai dari kaki lalu kepala kemudian tangan dan setelah itu wajah, maka basuhan yang berlaku hanya pada bagian wajah saja bila disertai niat. Apabila wudhu secara terbalik pada bagian kedua, ketiga dan keempat, maka wudhunya sah. Apabila wudhu tapi lupa tidak membasuh salah satu bagian wudhu sementara ia tidak tahu bagian mana yang lupa tidak dibasuh, maka harus dimulai dari awal karena kemungkinan bagian yang lupa tidak dibasuh wajah dan bila meninggalkan salah satu bagian wajah, maka ia harus membasuh bagian tersebut dan mengulang bagian yang dibasuh setelah wajah. Tapi bila tidak tahu bagian wajah yang mana, maka ia harus mengulang lagi semuanya.

2. Al Mawardi, Asy-Syasyi dan lainnya menyatakan bahwa tata tertib bagian yang disunahkan adalah membasuh kedua telapak tangan kemudian berkumur-kumur lalu menghirup air ke hidung. Ada dua pendapat dalam hal ini, yaitu: a. Itu disunahkan seperti halnya mendahulukan bagian kanan. Apabila berkumur-kumur didahulukan sebelum membasuh telapak

tangan atau memasukkan air ke hidung didahulukan sebelum berkumur-kumur hukumnya sah. b. Menurut pendapat yang kuat, tata tertib wudhu adalah syarat, tidak sah berkumur-kumur yang didahulukan sebelum membasuh telapak tangan, seperti halnya tata tertib dalam rukun-rukun shalat sunah dan memperbarui wudhu disyaratkan padahal amalan-amalan tersebut sunah.

Kesimpulannya, bagian anggota wudhu terbagi tiga, yaitu: (a) bagian yang wajib dilakukan secara berurutan yaitu keempat bagian wudhu wajib, (b) tidak wajib dilakukan secara berurutan yaitu bagian kanan atas bagian kiri, dan (c) bagian yang disunahkan untuk dilakukan secara berurutan. Ada dua pendapat dalam hal ini dan pendapat terkuat menyatakan disyaratkan.

3. Qadhi Abu Thayyib menyebukan firman Allah SWT dalam *At-Ta'liq* disela-sela pembahasan tata tertib, "*Berimanlah kepada Allah dan rasul-Nya.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 158)

   Apabila seseorang beriman kepada Rasulullah SAW sebelum beriman kepada Allah SWT, maka keimanannya tidak sah.

4. Para sahabat menjelaskan ringkasan dan penjabaran Ibnu Haddad. Gambarannya sebagai berikut, orang junub mengguyur seluruh badannya dengan air kecuali kedua kakinya kemudian berhadats. Mereka menyatakan, hukum hadats berkenaan dengan wajah, tangan dan kepala saja, tidak berkenaan dengan kaki. Karena itu, ia wajib membasuh ketiga bagian tersebut secara berurutan, dimulai dari membasuh wajah, tangan lalu mengusap kepala. Sementara itu ia berhak memilih untuk mengurus kakinya, apakah dibasuh sebelum ketiga bagian wudhu itu ataukah setelahnya maupun di sela-selanya karena pada saat berhadats. Hukum hadats tidak berkenaan dengan kaki karena hukum janabat masih terdapat pada kedua kaki yang belum dibasuh itu tapi berimbas pada ketiga bagian wudhu yang telah dibersihkan.

Penulis *At-Talkhish*, Qadhi Abu Thayib, Abu Abbas Al Jurjani dalam kitabnya *al Ma'ayah* dan lainnya menyatakan, masalah ini tidak ada persamaannya.

Para sahabat berkata, "Apabila orang junub mengguyur seluruh badannya dengan air kecuali bagian anggota wudhu lalu berhadats, maka ia tidak wajib membasuh secara berurutan tapi cukup dibasuh dengan cara apa pun seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya. Apabila hanya membasuh bagian-bagian wudhu saja lalu berhadats, ia wajib membasuh secara berurutan."

Yang kami sebutkan ini adalah pendapat yang kuat dan masyhur yang dipastikan oleh jumhur seperti Qadhi Abu Thayib, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Baghawi dan beberapa kalangan. Imam Al Haramain menukilnya dari para sahabat dan berkata, "Inilah pendapat yang benar." Ada pendapat lain yang disebutkan oleh Syaik Abu Muhammad dalam *Al Furuq*, putranya, Imam Al Haramain dan Al Mutawalli, gambaran pada contoh pertama dan lainnya wajib dilakukan secara berurutan. Pendapat ketiga menyatakan, kewajiban berurutan gugur pada seluruh bagian wudhu dalam gambaran contoh pertama. Penulis *Al Bayan* juga menyebutkan pendapat ini dalam bab tata cara mandi. Pendapat yang benar adalah yang pertama.

Semua itu adalah perincian madzhab bila hadats dan janabat menumpuk menjadi satu, maka hadats tercakup ke dalam janabat. Apabila kita menyatakan tidak tercakup dan kita wajibkan bagian anggota wudhu harus dibasuh dua kali karena dua hadats, maka dalam gambaran contoh pertama wajib hukumnya membasuh kedua kaki sebanyak dua kali, sekali untuk menghilangkan hadats dan dilakukan setelah membasuh ke tiga bagian wudhu kemudian sekali lagi untuk menghilangkan janabat, bisa dikerjakan kapan pun semuanya. Apabila kita kemukakan sesuai pendapat ketiga, maka tata urutan tidak tercakup tapi tercakup pada bagian lain, wajib membasuh bagian-bagian wudhu sekali saja tapi secara berurutan. Berdasarkan pandangan ini, wajib hukumnya membasuh kedua kaki sebanyak satu kali setelah ketiga bagian wudhu. Demikian penjelasan Qadhi Husain dan Al Baghawi dan inilah yang nampak. Hanya saja kedua pendapat ini lemah dan perincian madzhab kami menyatakan hadats tercakup dalam janabat.

Imam Al Haramain berkata, "Apabila dikatakan bahwa yang kecil tercakup dalam yang besar bila keduanya masih ada secara utuh, tapi bila yang terisa dari janabat hanya bagian kaki kemudian yang bersangkutan berhadats, dalam hal ini wudhu lebih sempurna dari bagian yang belum

dimandikan."

Kami kemukakan pendapat ini berdasarkan penjelasan Syaikh Abu Muhammad yang mewajibkan tata tertib, kaki dibasuh belakangan. Hanya saja yang dikemukakan oleh para sahabat adalah madzhab yang kompeten. Hukum janabat secara garis besar mendominasi dan lebih utama untuk dikaitkan. Apabila seseorang melupakan hukum janabat di kedua kakinya dan ia berniat menghilangkan hadats, maka menurut Syaikh Abu Ali, janabat di kedua kakinya hilang berdasarkan madzhab karena bagian-bagian hadats tidak ada efeknya sehingga kesalahan pada bagian-bagian tersebut tidaklah membahayakan.

Pendapat lain yang menyatakan bahwa janabat tidak hilang karena janabat lebih berat dari hadats. Imam Al Haramain menyatakan pandangan ini lemah dan palsu. Apabila yang bersangkutan membasuh seluruh badannya kecuali kedua tangan lalu ia berhadats, maka menurut madzhab kami, tangannya tidak wajib dibasuh secara berurutan seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, ia boleh membasuhnya kapan pun. Tata terbit diwajibkan pada wajah, kepala dan kaki. Seperti itu juga hukumnya bila seseorang tidak membasuh wajah, kepala, dua atau tiga bagian. *Wallahu a'lam.*

Para sahabat kami berkata, "Masalah ini disebutkan dalam *Al Ma'ayah* dalam beberapa pendapat. Ada yang menyatakan, wudhu tidak diwajibkan membasuh kaki padahal kaki yang bersangkutan ada dan terbuka tanpa suatu alasan pada keduanya dan inilah gambarannya seperti yang disebutkan sebelumnya menurut pendapat madzhab kami. Ada juga yang menyatakan, orang berhadats harus dibersihkan pada sebagian anggota wudhunya saja padahal bagian tersebut aman.

Penulis *At-Talkhish* berkata, "Tidak ada kewajiban tata tertib dalam wudhu dimulai dari bagian kaki. Hanya saja penulis *Al Uddah* menukil dari pada sahabat bahwa mereka menyalahkan pendapat ini, mereka berkata, 'Wudhu tanpa tata tertib tidak dinamakan wudhu, bahkan tidak diwajibkan membasuh kaki'."

Pengingkaran para sahabat kami benar adanya. *Wallahu a'lam.*

38. Asy-Syirazi berkata, "Dan, mengiringi secara langsung antar bagian-bagian wudhu, apabila disela dalam jangka waktu singkat tidaklah membahayakan karena itu tidak bisa dihindari. Tapi apabila disela dalam jangka waktu lama seukuran air bisa mengering di bagian wudhu, maka ada dua pendapat:

a. Disebutkan dalam madzhab lama, tidak sah karena wudhu adalah ibadah yang batal oleh hadats. Oleh karena itu, jeda yang ada membatalkan wudhu seperti halnya shalat.

b. Dalam madzhab baru disebutkan, sah karena wudhu adalah ibadah yang tidak batal oleh adanya jeda sebentar. Oleh karena itu, jeda dalam jangka lama juga tidak membatalkan sama seperti pemisahan zakat. Apabila kita katakan boleh, permasalahannya apakah yang bersangkutan diharuskan untuk memulai niat? Ada dua pendapat dalam hal ini:

   a. Harus karena niatnya terputus karena terlalu lamanya waktu jeda.

   b. Tidak memulai niat karena jeda tidak memutuskan hukum niat, sehingga tidak perlu memulai niat baru."

Penjelasan:

Ungkapan penulis, "Ibadah yang batal oleh hadats," tidak mencakup haji dan zakat.

"Ibadah yang tidak batal oleh jeda waktu sebentar," tidak mencakup shalat karena shalat batal oleh adanya jeda waktu meski sebentar seperti halnya batal oleh jeda waktu yang lama. Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq* menyebutkan, memisahkan shalat dengan jeda waktu artinya meninggalkan shalat.

Imam Al Haramain berkata, "Para imam menyatakan bahwa mengiringi secara langsung antar rukun-rukun shalat tanpa adanya jeda waktu adalah syarat shalat. Ini hanya terlihat dengan jelas pada saat memperlama *I'tidal* dan duduk di antara dua sujud secara sengaja. Menyelipkan jeda waktu dalam shalat artinya memperlama rukun shalat yang pendek."

Syaikh Abu Amr bin Shalah berkata, "Pemisahan dengan jeda waktu

yang membatalkan shalat adalah seseorang salam dalam kondisi lupa padahal ia masih kurang satu rakaat misalnya kemudian teringat setelah selang waktu lama, shalat yang dipisah oleh jeda waktu seperti ini batal berdasarkan kesepakatan. Penyebab batalnya shalat tidak lain adalah pemisahan bagian-bagian shalat dengan jeda waktu, karena setelah salam orang sudah tidak shalat. Shalat tidak batal bila dipisah oleh jeda waktu singkat, meski jeda waktu itu tidak termasuk bagian dari shalat, tapi termasuk bagian yang ditolelir seperti halnya tindakan kecil yang ditolelir saat shalat meski tindakan tersebut bukan bagian dari shalat.

Ungkapan penulis, "Tidak batal oleh jeda waktu singkat ...," itu tidak berlaku pada adzan karena adzan batal bila dipisah oleh jeda waktu yang lama, tidak oleh jeda waktu singkat.

Jeda sebentar antar anggota wudhu tidak membatalkan berdasarkan ijmak kaum muslimin. Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili dan lainnya meriwayatkan ijmak mengenai hal ini. Sedangkan jeda dalam jangka lama, ada dua pendapat dan menurut pendapat yang kuat berdasarkan kesepakatan para sahabat tidak membatalkan wudhu. Asy-Syafi'i menyatakan bahwa hal tersebut dalam madzhab baru dan dalil kedua pendapat ini telah disebutkan oleh penulis.

Selanjutnya para ahli fikih Irak menyatakan bahwa kedua pendapat tersebut berlaku baik pemisahan dengan jeda waktu karena adanya uzur atau tidak. Mayoritas ahli fikih Khurasan menyebutkan dua pendapat tentang pemisahan dengan jeda waktu tanpa adanya uzur. Pemisahan karena uzur tidak membatalkan berdasarkan kesepakatan, tidak ada perbedaan pendapat. Pendapat inilah yang benar menurut Al Faurani, Imam Al Haramain, As-Sarkhasi dan Al Ghazali dalam *Al Basith*. Qadhi Husain, Al Baghawi, Al Mutawalli dan lainnya memastikan pendapat ini.

Ar-Rafi'i berkata, "Ini adalah pendapat mayoritas sahabat-sahabat kami."

Dinukil dari pendapat Asy-Syafi'i yang menunjukkan hal tersebut, Mas'udi berkata, "Asy-Syafi'i dalam pendapat lamanya membolehkan pemisahan dengan jeda waktu karena adanya uzur bila didahului oleh hadats

yang bersangkutan lalu wudhu dan meneruskan karena thaharah lebih utama."

Contoh pemisahan karena adanya uzur adalah seseorang menghabiskan air lalu pergi untuk mencari lagi atau takut sesuatu lalu lari dan semacamnya. Apakah lupa termasuk uzur? Tidak ada perbedaan pendapat bila seseorang lupa lalu memperlama rukun-rukun yang pendek saat shalat, shalatnya tidak batal.

Al Ghazali berkata, "Perbedaannya adalah yang bersangkutan melakukan shalat di seluruh kondisinya sementara orang yang tidak wudhu tidak menyibukkan diri dengan ibadah."

Ada empat pendapat tentang kaidah pemisahan dengan jeda waktu lama atau sedikit:

a. Pendapat kuat yang dipastikan oleh penulis dan jumhur menyatakan, apabila antara dua bagian wudhu dipisah oleh jeda waktu yang membuat bagian yang dibasuh mengering meski tidak terlalu lama berarti jedanya lama, dan apabila tidak seperti itu maka jedanya sebentar. Lamanya air mengering karena udara terlalu dingin tidak menjadi ukuran atau karena cepatnya mengering karena udara terlalu panas, tidak juga pada kondisi orang yang kedinginan atau kepanasan.

   Pemisahan mengacu pada akhir wudhu yang dilakukan hingga meski seseorang membasuh wajah dan tangannya lalu sibuk dengan hal lain sesaat, setelah itu baru mengusap kepala setelah wajah mengering dan sebelum tangan mengering berarti pemisahannya sebentar. Apabila yang bersangkutan membasuh tiga kali tiga kali, yang menjadi ukuran adalah basuhan terakhir. Seperti itulah Syaikh Abu Hamid Bandaniji, Al Mahamili, Ar-Ruyani, Ar-Rafi'i dan lainnya menegaskan makna kata-kata ini.

   Penulis tidak menyebut standar normal kondisi orang padahal seharusnya disebutkan seperti yang ditegaskan oleh para sahabat, apabila seseorang berada di luar kondisi normal, disamakan dengan kondisi normalnya. Seperti itu juga saat tayamum yang diperkiraan andai ada air.

b. Pendapat kedua menyatakan bahwa pemisahan dalam jangka waktu lama adalah yang jedanya terlalu lama seperti yang disebutkan oleh penulis *Al Bayan*. Syaikh Abu Hamid menuturkannya dari riwayat gurunya, Abu

Qasim Ad-Dariki, dari pendapat Asy-Syafi'i dalam *Al Imla'*.

Abu Hamid berkata, "Aku tidak melihatnya dalam *Al Imla`*, tidak ada sahabat-sahabat kami lainnya yang meriwayatkannya."

c. Pemisahan dengan jeda lama atau sebentar mengacu pada kebiasaan.

d. Jeda lama adalah jeda yang memungkinkan selesainya wudhu dalam waktu tersebut. Keduanya dituturkan oleh Ar-Rafi'i.

Demikian hukum pemisahan wudhu. Sementara mandi dan tayamum ada tiga pendapat mengenai hal itu: a. Mandi dan tayamum sama seperti wudhu berdasarkan perincian di atas beserta perbedaan pendapatnya. Inilah yang dipastikan oleh mayoritas para sahabat dalam seluruh pendapat. b. Pemisahan yang ada pada mandi dan tayamum sama sekali tidak membatalkan. c. Mandi sama seperti wudhu, sedangkan tayamum dipastikan batal. Pendapat ini diriwayatkan oleh Al Mawardi dari mayoritas sahabat kami.

Penulis *Al Mustazhhari* menuturkan, "Pendapat ini tidak kompeten, tapi yang benar keduanya sama seperti wudhu. *Wallahu a'lam.*"

Apabila kita membolehkan jeda lama, dimana niat yang pertama disertakan, lalu yang bersangkutan meneruskan wudhunya dan ia ingat, maka hukum wudhunya sah. Tapi bila airnya mengering dan hilang, wajibkah yang memperbarui wudhu? Dalam hal ini ada dua pendapat yang disebutkan oleh penulis dengan dalilnya masing-masing dan kedua pendapat ini masyhur. Mana di antara keduanya yang lebih kuat? Al Faurani dan Al Baghawi menguatkan pendapat yang mewajibkan. Pendapat ini dipastikan oleh Syaikh Abu Ahmad. Sementara itu mayoritas ahli fikih menguatkan pendapat yang meyatakan bahwa itu tidak wajib seperti Abu Ali Bandaniji, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Ghazali, Ar-Ruyani, Syaikh Nashr Al Maqdisi, Asy-Syasyi, penulis *Al Uddah*, Ar-Rafi'i dan lainnya.

Qadhi Husain berkata, "Apabila kita nyatakan wajib memperbarui wudhu, maka yang bersangkutan memperbaharuinya dan memulai dari awal. Berkenaan dengan keabsahan wudhunya ada dua pendapat berdasarkan pemisahan niat atas bagian-bagian wudhu. Kedua pendapat telah disebut di akhir bab niat wudhu, namun mayoritas ahli fikih tidak menyebut pengulangan dari awal ini. Sementara bila dijeda dalam waktu singkat karena adanya uzur,

boleh diteruskan tanpa niat.

Ada perbedaan antara pemisahan karena adanya uzur dengan tidak adanya uzur. Menurut salah satu pendapat, orang yang memisah karena adanya uzur memiliki hukum penyatuan, sementara pemisahan tanpa niat sama seperti meremehkan niat. *Wallahu a'lam.*

Pandangan Ulama tentang Jeda dalam Wudhu

Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa jeda ringan tidak membatalkan wudhu berdasarkan ijmak, sementara jeda lama, menurut pendapat yang kuat dalam madzhab kami, tidak membatalkan. Pendapat ini dikemukakan oleh Umar bin Khaththab dan putranya (Abdullah bin Umar), Sa'id bin Al Musayyib, Atha', Thawus, Hasan Al Bashri, An-Nakha'i, Sufyan Ats-Tsauri, Ahmad dalam salah satu riwayat, Daud dan Ibnu Al Mundzir. Sekelompok ahli fikih berpendapat membatalkan dan wajib diiringi satu sama lain secara langsung (*muwalah*). Pendapat ini dituturkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Qatadah, Rabi'ah, Al Auza'i, Laits dan Ahmad. Sementara itu pendapat Malik diperdebatkan, Syaikh Abu Hamid meriwayatkan dari Malik dan Laits, apabila dipisah karena uzur boleh, maka itu tidak boleh dilakukan tanpa uzur.

Yang mewajibkan *muwalah* berdalil dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Al Baihaqi dari Khalid bin Ma'dan, dari sebagian sahabat Nabi SAW, bahwa Nabi SAW melihat seseorang shalat sementara di bagian atas kakinya ada silauan seukuran dirham yang tidak terkena air lalu beliau memerintahkannya untuk mengulangi wudhu dan shalat.

أَنَّ رَجُلاً تَوَضَّأَ فَتَرَكَ مَوْضِعَ ظُفُرٍ عَلَى قَدَمِهِ فَأَبْصَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ارْجِعْ فَأَحْسِنْ وُضُوءَكَ! فَرَجَعَ ثُمَّ صَلَّى.

"Seseorang berwudhu lalu meninggalkan seukuran kuku di kakinya (tidak terbasuh air). Ketika Nabi SAW melihatnya beliau bersabda, "*Kembalilah, perbaikilah wudhumu.*" Orang itu lalu kembali dan setelah itu shalat. (HR. Muslim)

Diriwayatkan dari Umar secara *mauquf*, ia berkata kepada orang yang

melakukan tindakan serupa, "*Ulangi wudhumu.*" Riwayat lain menyebutkan, "*Basuhlah yang engkau abaikan.*"

Bagi yang mewajibkan *muwalah* berdalil dengan perintah Allah SWT untuk membasuh anggoata wudhu namun Ia tidak mewajibkan *muwalah.* Juga didasarkan pada *atsar shahih* yang diriwayatkan oleh Malik dari Nafi' bahwa ketika Ibnu Umar RA berwudhu di pasar, ia membasuh wajah, kedua tangan, mengusap kepala lalu dipanggil untuk menshalati jenazah, ia masuk masjid kemudian mengusap sepatu setelah air wudhunya kering kemudian shalat.

Al Baihaqi berkata, "*Atsar* ini *shahih* dari Ibnu Umar, masyhur dengan teks seperti ini."

Ini adalah dalil yang bagus karena Ibnu Umar melakukannya di hadapan orang-orang yang hendak menshalati jenazah tapi tidak seorang pun mengingkarinya.

Tanggapan atas hadits Khalid, bahwa hadits ini sanadnya lemah sementara hadits Umar tidak ada petunjuknya untuk masalah ini. *Atsar* dari Umar terdapat dua versi periwayatannya, salah satunya menganjurkan dan lainnya membolehkan. *Wallahu a'lam.*

39. Asy-Syirazi berkata, "Bagi yang usai wudhu dianjurkan membaca, أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ، لاَ شَرِيْكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ ***'Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Allah semata, tidak ada sekutu bagi-Nya dan Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya.'*** **Ini berdasarkan riwayat Umar RA, Nabi SAW bersabda,** مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوْءَ ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ صَادِقًا مِنْ قَلْبِهِ، فَتَحَ اللهُ لَهُ ثَمَانِيَةَ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ ***'Barangsiapa wudhu lalu memperbaiki wudhunya dan setelah itu membaca, "Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Allah semata, tidak ada sekutu bagi-Nya dan Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya", tulus dari hatinya maka Allah membukakan baginya delapan pintu surga yang ia masuki***

***melalui pintu mana saja yang ia kehendaki*'. Dianjurkan juga membaca, سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ *'Maha Suci Engkau, ya Allah dan dengan memuji-Mu, aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Engkau, aku meminta ampunan pada-Mu dan bertobat kepada-Mu'*. Ini berdasarkan riwayat Abu Sa'id Al Khudri RA, bahwa Nabi SAW bersabda, مَنْ تَوَضَّأَ فَقَالَ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ ، أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ، أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ، كُتِبَ فِي رَقٍّ ، ثُمَّ طُبِعَ بِطَابَعٍ فَلَمْ يُكْسَرْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ *'Barangsiapa wudhu lalu membaca, "Maha Suci Engkau, ya Allah dan dengan memuji-Mu, aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Engkau, aku meminta ampunan pada-Mu dan bertobat kepada-Mu", maka ditulis dalam lembaran kulit kemudian disegel dengan berbagai segel, tidak dibuka hingga Hari Kiamat*'."**

Penjelasan:

Hadits Umar RA diriwayatkan oleh Muslim dan para pemilik kitab *Sunan*. Hanya saja dalam *Al Muhadzdzab* terdapat beberapa perubahan redaksi hadits. Redaksi riwayat Muslim menyebutkan,

مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُبْلِغُ أَوْ فَيُسْبِغُ الْوَضُوءَ ثُمَّ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ إِلاَّ فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةُ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ.

"Tidaklah seorang di antara kalian wudhu lalu bersungguh-sungguh atau menyempurnakan wudhu kemudian membaca, 'Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Allah dan Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya,' melainkan akan dibukakan untuknya delapan pintu surga, ia memasuki pintu mana saja yang ia kehendaki."

Riwayat Muslim yang lain juga menyebutkan,

مَنْ تَوَضَّأَ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ

"Barangsiapa wudhu lalu mengucapkan, 'Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Allah semata, tidak ada sekutu bagi-Nya dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya'."

Dalam riwayat Abu Daud disebutkan,

مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُحْسِنُ الْوُضُوءَ ثُمَّ يَقُولُ: حِينَ يَفْرُغُ مِنْ وُضُوئِهِ أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةُ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ.

"Tidaklah salah seorang di antara kalian wudhu lalu memperbaiki wudhunya dan setelah itu mengucapkan, 'Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Allah semata, tidak ada sekutu bagi-Nya dan Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya,' niscaya Allah membukakan baginya delapan pintu surga yang ia masuki melalui pintu mana saja yang ia kehendaki."

Dalam riwayat At-Tirmidzi disebutkan,

مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ، وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ، فُتِحَتْ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ.

"Barangsiapa berwudhu lalu memperbaiki wudhunya dan setelah itu mengucapkan, 'Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Allah semata, tidak ada sekutu bagi-Nya dan Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya, ya Allah, jadikanlah aku termasuk orang-orang yang bertobat dan jadikanlah aku termasuk orang-orang yang membersihkan diri,' melainkan dibukakan baginya delapan pintu surga yang ia masuki

melalui pintu mana saja yang ia kehendaki."

Riwayat At-Tirmidzi sama seperti yang disebutkan oleh penulis kecuali kalimat "*Tulus dari hatinya.*" Redaksi ini tidak ada dikitab-kitab hadits di atas, tapi itu jelas-jelas syarat.

Hafizh Abu Bakar Al Hazimi berkata, "Kalimat itu tidak terjaga dari sanad perawi-perawi terpercaya. Tambahan kalimat yang disebutkan At-Tirmidzi diriwayatkan dari sekelompok sahabat selain Umar. Anas meriwayatkan dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ قَالَ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فُتِحَ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ دَخَلَ.

"Barangsiapa wudhu lalu memperbaiki wudhunya dan setelah itu mengucapkan, 'Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Allah semata, tidak ada sekutu bagi-Nya dan Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya', niscaya dibukakan baginya delapan pintu surga, melalui pintu mana saja yang ia kehendaki ia masuk." (HR. Ahmad dan Ibnu Majah dengan sanad *dha'if*).

Hadits Abu Sa'id yang disebutkan penulis diriwayatkan oleh An-Nasa'i dalam kitabnya *Amal Al Yaum Wa Al-Lailah*, sanadnya *gharib dha'if*. Juga diriwayatkan secara *marfu'* (sampai pada Nabi SAW) dan *mauquf* (sampai pada sahabat) pada Abu Sa'id, bahwa sanad kedua riwayat ini *dha'if*.

Disebutkan dalam Sunan Ad-Daraquthi, diriwayatkan dari Ibnu Umar, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَنْ تَوَضَّأَ ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ، غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْوُضُوءَيْنِ.

"Barangsiapa wudhu lalu mengucapkan, 'Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Allah dan

Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya', sebelum berbicara melainkan (dosanya) di antara dua wudhu diampuni."

Namun sanad hadits ini *dha'if.*

Abu Sa'id Al Khudri dinisbatkan kepada bani Khudrah, salah satu marga Anshar. Namanya Sa'ad bin Malik bin Sinan, ayahnya (Malik) adalah seorang sahabat, meninggal dunia saat perang Uhud. Abu Sa'id meninggal di Madinah pada tahun 64 H, pendapat lain menyatakan pada tahun 74 H, dalam usia 74 tahun.[185]

Sabda Rasulullah SAW, "*Tidak dibuka hingga hari kiamat,*" maksudnya adalah, tidak bisa digugurkan dan dirusak.

Para sahabat kami dan yang lain sepakat bahwa membaca doa tersebut dianjurkan setelah wudhu dan tidak menundanya berdasarkan riwayat Abu Daud dan riwayat lain yang kami sebutkan tadi. Abu Abbas Al Jurjani dalam kitabnya *At-Tahrir* dan *Al Bulghah*, Ar-Ruyani dalam *Al Hilyah*, penulis *Al Bayan* dan lainnya menganjurkan membaca doa ini menghadap kiblat.

Syaikh Nashr Al Maqdisi berkata, "Juga disebutkan bersamaan dengan doa ini, 'Semoga shalawat terlimpah kepada Muhammad dan keluarga Muhammad'." *Wallahu a'lam.*

40. Asy-Syirazi berkata, "Bagi orang yang berwudhu dianjurkan agar tidak mengibaskan tangannya berdasarkan sabda Nabi SAW, إِذَا تَوَضَّأْتُمْ فَلاَ تَنْفُضُوا أَيْدِيَكُمْ '*Apabila kalian wudhu, janganlah mengibaskan tangan'.*"

Penjelasan:

Hadits ini *dha'if* dan tidak diketahui. Sebaliknya, disebutkan dalam kitab *Shahihain* dari Maimunah RA, ia berkata, "Aku memberikan baju kepada Nabi SAW setelah mandi, beliau tidak mengambilnya, beliau pergi dengan mengibaskan tangan." Redaksi ini adalah riwayat Al Bukhari.

---

[185] Ini perlu diteliti lagi karena Abu Sa'id pernah berkata, "Aku menawarkan diri saat perang Uhud kepada Nabi SAW saat itu aku berusia 13 tahun ...."

Sedangkan dalam riwayat Muslim disebutkan, "Aku (Maimunah) membawakan handuk untuk beliau tapi beliau tidak menyentuhnya lalu beliau berisyarat dengan air seperti ini, maksudnya mengibaskannya."

Riwayat Al Bukhari menyebutkan, "Lalu beliau mengibaskan air dengan tangan."

Para sahabat kami berbeda pendapat tentang mengibaskan tangan:

a. Pendapat pertama menyatakan, dianjurkan untuk tidak mengibaskan tangan tapi mengibaskan tangan tidak makruh. Abu Ali Ath-Thabari mengemukakannya dalam *Al Ifshah*, penulis di sini dan dalam *At-Tanbih*, Al Ghazali, Al Jurjani dan lainnya.

b. Makruh. Pendapat ini dipastikan oleh Qadhi Abu Thayyib, Al Mawardi, Ar-Rafi'i dan lainnya.

c. Mubah, dilakukan atau tidak sama saja. Inilah pendapat yang kuat dan diisyaratkan oleh penulis *Asy-Syamil* dan lainnya berdasarkan hadits Maimunah dan lainnya.

Sekelompok sahabat kami tidak menyebutkan masalah mengibaskan tangan, menurut hematku, mereka menilai mubah lalu mereka meninggalkannya. Di antara yang tidak menyebutkannya adalah Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Imam Al Haramain, Al Baghawi, Syaikh Nashr dan lainnya. Dalil kemubahan mengibaskan tangan setelah wudhu adalah hadits Maimunah dan tidak ada satu pun larangan mengenai hal itu. *Wallahu a'lam.*

41. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan untuk tidak menyeka anggota badan yang terkena air wudhu berdasarkan riwayat Maimunah RA, ia berkata, أَدْنَيْتُ لِرَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَسْلاً مِنَ الْجَنَابَةِ فَأَتَيْتُهُ بِالْمِنْدِيْلِ فَرَدَّهُ 'Aku mendekati Rasulullah SAW yang tengah mandi janabat. Aku kemudian membawakan handuk kepada beliau, namun beliau menolaknya'. Karena air wudhu adalah sisa ibadah sehingga lebih baik dibiarkan saja. Apabila diseka, maka hukumnya boleh berdasarkan riwayat Qais bin Sa'ad RA, ia berkata, أَتَانَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَضَعْنَا لَهُ غُسْلاً فَاغْتَسَلَ ثُمَّ أَتَيْنَاهُ بِمِلْحَفَةٍ وَرْسِيَّةٍ فَالْتَحَفَ بِهَا فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَثَرِ الْوَرْسِ عَلَى عُكَنِهِ 'Kami

pernah mendatangi Rasulullah SAW, kami meletakkan air untuk beliau, beliau mandi kemudian kami memberi beliau handuk merah. Beliau lalu memakainya dan seolah-olah aku melihat bekas merah di leher beliau'."

Penjelasan:

Hadits Maimunah RA disepakati ke-*shahih*-annya. Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dengan maknanya. Hadits ini sudah disebutkan baru saja. Hadits Qais diriwayatkan oleh Abu Daud dalam pembahasan tentang thaharah dan pakaian, Al Baihaqi menyebutkannya dalam pembahasan tentang mandi dan lainnya. Sanad hadits ini masih diperdebatkan, dan hadits ini *dha'if*. Banyak hadits-hadits *dha'if* yang diriwayatkan tentang menyeka sehabis bersuci, di antaranya hadits Mu'adz RA,

رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرَفِ ثَوْبِهِ.

"Aku pernah melihat Nabi SAW seusai wudhu mengusap wajah dengan ujung baju beliau." (HR. At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *gharib* dan sanadnya *dha'if*."

Diriwayatkan dari Aisyah RA, ia berkata,

كَانَتْ لِرَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِرْقَةٌ يَتَنَشَّفُ بِهَا بَعْدَ الْوُضُوْءِ.

"Rasulullah SAW memiliki handuk yang dipakai menyeka sehabis wudhu." (HR. At-Tirmidzi)

Setelah meriwayatkannya, At-Tirmidzi berkata, "Sanadnya tidak kuat."

Diriwayatkan dari Salman Al Farisi RA, dia berkata,

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَقَلَّبَ جُبَّةَ صُوْفٍ كَانَتْ عَلَيْهِ فَمَسَحَ بِهَا وَجْهَهُ.

"Rasulullah SAW pernah berwudhu lalu beliau membalik jubah wol yang beliau kenakan kemudian diusapkan ke wajah beliau." (HR. Ibnu

Majah dengan sanad *dha'if*).

At-Tirmidzi berkata, "Tidak ada satu pun riwayat *shahih* dari Nabi SAW mengenai masalah ini."

Ungkapan Maimunah, أَدْنَيْتُ artinya adalah aku mendekat sedangkan غُسْلاً artinya air yang dipakai untuk mandi. غِسْلٌ artinya nama sesuatu yang dipakai untuk membasuh kepala seperti daun bidara, *khitam* (nama tumbuh-tumbuhan) dan lainnya. غَسْلٌ adalah *ism mashdar*, yaitu nama pekerjaan yang berarti mandi sedangkan *ghusl* untuk arti antara kata kerja (mandi) dan air. Dengan demikian untuk kata kerjanya ada dua versi dialek: غَسْلٌ dan غُسْلٌ. Beberapa kelompok yang menyusun tentang kata-kata fikih menyatakan bahwa kata kerja hanya disebut dengan harakat fathah dan mereka menyalahkan para ahli fikih dalam perkataan mereka, bab mandi janabat dan Jum'at dengan menyebut kata غُسْلٌ. Pengingkaran ini salah tapi ke duanya adalah versi dialek yang benar seperti yang telah kami sebut diatas. مِلْحَفَة diambilkan dari akar kata الْتِحَاف yang artinya menyelimuti. مِنْدِيْل berasal dari akar kata النَّدْل yang artinya kotoran karena kain tersebut dipakai untuk membersihkan kotoran.

Ibnu Faris berkata, "Mungkin akar katanya adalah النَّدْل yang artinya memindah."

وَرْسِيَّةٌ adalah redaksi yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab*. Seperti itu pula yang disebutkan oleh penulis, juga yang tertera dalam riwayat Al Baihaqi. Yang masyhur di berbagai kitab fikih menyebutkan وَرْسِيَّة yang artinya kain yang diwantek dengan *waros*, yakni nama buah berwarna kuning dari sebuah pohon yang berada di Yaman yang dipakai untuk mewantek, itu lumrah.

عُكَنَة menurut Al Azahri, Laits dan lainnya mengatakan bahwa artinya adalah lipatan lemak yang ada di perut wanita. Contohnya adalah, تَعَكَّنَ الشَّيْءُ artinya sesuatu saling menumpuk satu sama lain.

Aku melihat sebagian penyusun kata-kata *Al Muhadzdzab* mengingkari penulis.

"Seolah-olah aku melihat bekas merah di leher beliau" adalah tambahan

yang tidak ada dalam hadits dan pengingkaran ini salah, justru kata-kata tersebut ada dalam hadits yang disebutkan secara tegas dalam riwayat An-Nasa`i dan Al Baihaqi.

Maimunah, perawi hadits, adalah Ummul Mukminin Maimunah binti Harits Al Hilaliyyah. Ia bernama Barrah kemudian diberi nama oleh Rasulullah SAW sebagai Maimunah. Maimun artinya berberkah, berasal dari akar kata *yumn* yang bermakna berkah. Ia adalah bibi Ibnu Abbas RA meninggal dunia pada tahun 51 H, pendapat lain menyatakan tidak seperti itu. Hal ihwal Maimunah telah aku jelaskan secara panjang lebar dalam *Tahdzib Al Asma'*.

Sedangkan Qais adalah Abu Abdullah, ada yang mengatakan Abu Abdul Malik, Abu Fadhl Qais bin Sa'ad bin Ubadah bin Dulaim Al Anshari. Qais, ayah dan kakeknya dijadikan perumpamaan dalam sifat derma dan mulia. Qais dan Sa'ad adalah dua orang sahabat Nabi SAW Qais meninggal dunia di Madinah pada tahun 60 H.

Ada beberapa pendapat berbeda mengenai hukum menyeka setelah bersuci yang secara ringkas ada lima, yaitu:

a. Tidak makruh tapi dianjurkan untuk tidak diseka. Pendapat ini dipastikan oleh mayoritas ahli fikih Irak, Qadhi Husain dalam *At-Ta'liq*, Al Baghawi dan lainnya. Imam Al Haramain menuturkannya dari para imam dan Ar-Rafi'i serta kalangan kontemporer lain menguatkannya.

b. Makruh hukumnya menyeka setelah bersuci. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq*.

c. Mubah, dilakukan atau tidak sama saja. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Ali Thabari dalam *Al Ifshah* dan Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq*.

d. Dianjurkan karena menyeka bisa menghilangkan debu najis dan lainnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Al Faurani, Al Ghazali dan Ar-Rafi'i.

e. Makruh di musim panas, tidak musim dingin karena adanya uzur udara dingin. Pendapat ini dikemukakan oleh Ar-Rafi'i.

Al Mahamili dan lainnya berkata, "Dalam hal ini Asy-Syafi'i tidak memiliki pernyataan."

Para sahabat kami berkata, "Menyeka setelah mandi atau wudhu sama saja."

Itu semua bila menyeka tidak diperlukan karena khawatir pada udara dingin atau kena najis dan lainnya. Apabila tidak seperti itu maka hukumnya makruh dan tidak dinyatakan itu berseberangan dengan yang dianjurkan.

Al Mawardi berkata, "Apabila seseorang bersama orang lain yang membawakan kain untuk dipakai menyeka, maka orang yang membawakan berdiri di sebelah kanan orang yang bersuci." *Wallahu a'lam.*

Pandangan Ulama tentang Menyeka setelah Bersuci

Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa pendapat kami yang kuat adalah lebih baik tidak diseka namun hukumnya tidak makruh. Ibnu Al Mundzir menuturkan mubahnya menyeka dari Utsman bin Affan, Hasan bin Ali, Anas bin Malik, Basyir bin Abu Mas'ud, Hasan Al Bashri, Ibnu Sirin, Alqamah, Aswad, Masruq, Adh-Dhahhak, Malik, Ats-Tsauri, kalangan rasionalis, Ahmad dan Ishak. Sementara itu makruhnya menyeka diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah, Abdurrahman bin Abu Laila, Sa'id bin Al Musayyib, An-Nakha'i, Mujahid, Abu Aliyah. Sedangkan riwayat dari Ibnu Abbas memakruhkan menyeka setelah wudhu, tidak setelah mandi.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Semua itu mubah."

Al Mahamili menukil ijmak yang menyatakan, tidak haram hukum menyeka setelah bersuci, yang diperdebatkan adalah kemakruhannya. *Wallahu a'lam.*

42. Asy-Syirazi berkata, "Yang diwajibkan seperti yang kami sebut ada enam: niat, membasuh wajah, membasuh kedua tangan, mengusap kepala, membasuh kaki dan tata tertib. Ditambahkan *muwalah* dalam madzhab lama sehingga jumlahnya menjadi tujuh. Sunnah wudhu ada duabelas: membaca *basmalah*, membasuh telapak tangan, berkumur, menghirup air ke hidung lalu mengeluarkannya, menyela-nyela jenggot yang lebat, mengusap seluruh kepala, mengusap kedua telinga, memasukkan air ke lubang telinga, menyela-nyela jari-jemari kaki,

memperpanjang *ghurrah*, dimulai dari sebelah kanan dan diulang berkali-kali. Abu Abbas bin Al Qash menambahkan mengusap leher setelah mengusap telinga. Dengan demikian jumlahnya tiga belas. Yang lain menambahkan doa saat membasuh bagian-bagian wudhu. Saat membasuh wajah membaca doa, اللَّهُمَّ ابْيَضْ وَجْهِي يَوْمَ تَسْوَدُّ الْوُجُوهُ 'Ya Allah, putihkan wajahku pada saat wajah-wajah menghitam'. Saat membasuh tangan membaca doa, اللَّهُمَّ أَعْطِنِي كِتَابِي بِيَمِيْنِي وَلاَ تُعْطِنِي بِشِمَالِي 'Ya Allah, berikanlah buku catatan amalku dengan tangan kananku, jangan Kau berikan dengan tangan kiriku'. Saat mengusap kepala membaca doa, اللَّهُمَّ حَرِّمْ شَعْرِي وَبَشَرِي عَلَى النَّارِ 'Ya Allah, haramkan rambut dan kulitku atas neraka'. Saat mengusap telinga membaca doa, اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ أَحْسَنَهُ 'Ya Allah, jadikanlah aku termasuk golongan orang-orang mendengar perkataan lalu mengikuti yang terbaik dan saat membasuh kaki membaca doa, اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَدَمِي عَلَى الصِّرَاطِ 'Ya Allah, teguhkanlah kakiku di atas shirath'. Dengan demikian jumlahnya mencapai empat belas."

Penjelasan:

Kewajiban-kewajiban wudhu adalah seperti yang disebutkan penulis. Saat membasuh wajah diwajibkan membasuh bagian-bagian yang berdekatan agar wajah terbasuh secara sempurna seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam pasal membasuh wajah. Ini termasuk dalam pernyataan "Membasuh wajah" yang dikemukakan oleh penulis dan para sahabat. Karena maksud mereka membasuh yang mencukupi dan tidak mencukupi selain dengan basuhan tersebut.

Al Mawardi berkata, "Sebagian sahabat kami menjadikan air suci sebagai kewajiban berikutnya."

Pendapat ini salah, dan yang benar air tidak termasuk dalam kewajiban wudhu tapi hanya syarat sahnya wudhu seperti yang disebutkan oleh Al Mahamili dan lainnya seperti yang akan kami jelaskan.

Sementara pernyataan penulis tentang sunah wudhu, di antaranya membaca *basmalah* dan membasuh telapak tangan, ini adalah madzhab yang

benar. Di permulaan bab sudah kami sebutkan satu pendapat yang menyebutkan bahwa keduanya adalah sunah independen, bukan termasuk sunah-sunah wudhu.

Ungkapan penulis, "Memperpanjang *ghurrah*," maksudnya adalah membasuh seatas siku dan mata kaki. Penjelasannya sudah disebutkan sebelumnya.

"Dimulai dari sebelah kanan," maksudnya adalah, saat membasuh tangan dan kaki, bukan telinga dan telapak tangan karena keduanya dibersihkan sekaligus seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

"Dilakukan berulang kali," maksudnya adalah, pada anggota wudhu yang diusap dan dibasuh seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

"Abu Abbas bin Al Qash menambahkan, mengusap leher." Demikian yang disebutkan oleh Ibnu Al Qash dalam kitabnya *Al Miftah*. Redaksi para sahabat kami tidak sama, terdapat perdebatan sengit mengenai masalah ini. Menurutku, perlu aku sebutkan kata-kata mereka secara ringkas lalu aku jelaskan mana yang benar karena hal ini sangat diperlukan.

Qadhi Abu Thayyib berkata, "Asy-Syafi'i tidak menyebutkan perihal membasuh leher, dan tidak seorang pun di kalangan sahabat kami yang mengatakan demikian serta tidak ada satu pun riwayat terkait."

Al Mawardi dalam kitabnya *Al Iqna'* berkata, "Mengusap leher bukan sunah."

Qadhi Husain berkata, "Sunah."

Ada juga yang menyebutkan dua pendapat. Apabila kita katakan sunah, mengusap leher dengan air sisa usapan telinga, bukan dengan air baru. Al Mutawalli berkata, "Dianjurkan, bukan disunahkan. Mengusap dengan sisa air usapan kepala atau telinga, bukan dengan air baru."

Al Baghawi berkata, "Dianjurkan untuk diusap setelah mengusap kepala atau telinga."

Al Faurani berkata, "Dianjurkan agar dilakukan dengan air baru."

Al Ghazali berkata, "Sunah."

Imam Al Haramain berkata, "Guruku meriwayatkan dua pendapat

mengenai hal ini: (a) sunah dan (b)adab."

Imam Al Haramain berkata, "Menurutku mengulang-ulang masalah ini tidak ada manfaatnya."

Ar-Rafi'i berkata, "Apakah diusap dengan air baru atau dengan sisa air usapan kepala dan telinga? Sebagian dari mereka menyatakannya sunah atau adab? Dalam hal ini ada dua pendapat. Apabila kita katakan sunah, maka leher diusap dengan air baru dan bila tidak cukup dengan air sisa. Sunah dan adab sama-sama memiliki kesamaan dalam segi anjuran tapi sunah lebih kuat."

Ar-Rafi'i berkata, "Ar-Ruyani memilih mengusapnya dengan air baru, sementara mayoritas ahli fikih cenderung menganjurkan dengan air sisa."

Demikian ringkasan pandangan mereka. Dapat disimpulkan ada empat pendapat:

a. Disunahkan untuk diusap dengan air baru.
b. Dianjurkan tapi tidak dinyatakan sunah.
c. Dianjurkan dengan sisa air usapan kepala dan telinga.
d. Tidak disunahkan dan tidak pula dianjurkan.

Pendapat keempat inilah yang benar, karena itu Asy-Syafi'i tidak menyebutnya, tidak juga para sahabat kami generasi dahulu seperti yang telah kami sebut sebelumnya dari Qadhi Abu Thayib. Sebagian besar kalangan penulis juga tidak menyinggung masalah ini. Hanya mereka saja yang menyebutnya karena mengikuti Ibnu Al Qash, tidak ada riwayat dari Nabi SAW mengenai hal ini. Disebutkan dalam *Shahih Muslim* dan lainnya dari Nabi Muhammad SAW, beliau bersabda,

وَشَرُّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ.

"*Seburuk-buruk perkara adalah yang diada-adakan dan semua bid'ah itu sesat.*"

Disebutkan dalam kitab *Shahihain*, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَنْ أَحْدَثَ فِي دِيْنِنَا مَا لَيْسَ فِيْهِ فَهُوَ رَدٌّ.

"*Barangsiapa mengada-adakan sesuatu dalam agama kami yang tidak termasuk darinya maka ia tertolak.*"

Dalam riwayat Muslim disebutkan redaksi,

مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ.

"*Barangsiapa melakukan suatu amalan yang tidak kami perintahkan maka ia tertolak.*"

Sementara hadits yang diriwayatkan dari Thalhah bin Musharrif, dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa ia melihat Rasulullah SAW mengusap kepala hingga ke bagian belakang kepala dan bagian atas leher. Namun hadits ini *dha'if* berdasarkan kesepakatan ahli hadits.

Diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dan Al Baihaqi dari riwayat Laits bin Abu Sulaim, yang dinilai perawi *dha'if.*

Sementara perkataan Al Ghazali, "Mengusap leher sunah berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

مَسْحُ الرَّقَبَةِ أَمَانٌ مِنَ الْغُلِّ.

'*Mengusap leher membebaskan dari kedengkian'.*"

Pernyataan ini salah karena hadits ini palsu, bukan sabda Nabi SAW. Anehnya, Al Ghazali menyebut dengan redaksi memastikan. *Wallahu a'lam.*

Doa yang disebutkan penulis di atas tidak berdasar. Kebanyakan orang menyebutnya dari para sahabat sementara para sahabat kami dari kalangan dahulu tidak menyebutnya. Al Mawardi menambah seraya berkata, "Saat berkumur-kumur mengucapkan doa, اللَّهُمَّ اسْقِنِي مِنْ حَوْضِ نَبِيِّكَ كَأْسًا لاَ أَظْمَأُ بَعْدَهُ أَبَدًا 'Ya Allah, berilah aku segelas minuman dari telaga nabi-Mu yang membuatku tidak dahaga selamanya setelah itu.' Saat menghirup air ke hidung membaca doa, اللَّهُمَّ لاَ تُحَرِّمْنِي رَائِحَةَ نَعِيْمِكَ وَجَنَّاتِكَ 'Ya Allah, janganlah kau mengharamkan bau kenikmatan surga-Mu padaku'. Saat mengusap kepala membaca doa, اللَّهُمَّ أَظِلَّنِي تَحْتَ عَرْشِكَ يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلاَّ ظِلُّكَ 'Ya Allah, naungilah aku di bawah Arsy-Mu saat tidak ada naungan selain naungan-Mu'."

Ungkapan penulis, "Teguhkanlah kakiku di atas shirath." Ada yang

membaca *shirath, sirath* dan dibaca *isymam*. Ketiga-tiganya benar menurut dialek dan bacaan-bacaan Al Qur`an. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Penulis menyebutkan sunah-sunah wudhu ada tiga belas, seperti yang disebut oleh yang lain. Ada juga yang memberi beberapa tambahan dan mereka memperdebatkan tambahan-tambahan tersebut. Aku akan meringkas keseluruhan penjelasan ini dan akan aku jelaskan secara ringkas. Aku tidak akan menyebutkan dalil-dalil sunah wudhu tambahan agar kaidahnya bisa dipahami dan mudah difahal sebagai berikut:

Sunah-sunah wudhu dan ajuran-anjurannya adalah:

1. Menghadap kiblat.
2. Berada di tempat tinggi sehingga percikan air tidak mengenai badan.
3. Bejana air diletakkan di sebelah kiri, bila wadahnya besar diciduk dengan tangan kanan.
4. Berniat pada awal bersuci, menyertakan niat hingga akhir.
5. Menyatukan antara niat hati dan ucapan lisan.
6. Tidak meminta bantuan saat wudhu pada orang lain tanpa adanya uzur.
7. Tidak berbicara saat wudhu bila tidak diperlukan.
8. Membaca *basmalah*.
9. Membasuh telapak tangan.
10. Berkumur-kumur.
11. Menghirup air ke hidung lalu mengeluarkannya kembali.
12. Bersungguh-sungguh saat berkumur-kumur dan menghirup air bagi yang tidak puasa.
13. Menyatukan keduanya dengan tiga kali cidukan menurut pendapat yang kuat.
14. Bersiwak menurut pendapat yang kuat.
15. Mengeluarkan air setelah dihirup.
16. Memulai dari bagian atas wajah, dimulai dari jari-jari saat membasuh

tangan dan kaki, diakhiri dengan membasuh siku dan mata kaki.

17. Saat mengusap kepala dimulai dari bagian depan.
18. Tidak menapukkan air ke wajah.
19. Mengurutkan anggota wudhu.
20. Menggerak-gerakkan cincin.
21. Memperhatikan bagian-bagian yang perlu diperhatikan secara berhati-hati seperti tumit.
22. Menyelakan air ke jenggot tebal.
23. Memperpanjang *ghurrah* dan *tahjil.*
24. Mengusap seluruh kepala.
25. Mengusap telinga.
26. Mengusap lubang telinga.
27. Membasuh pelipis bersamaan dengan wajah, seperti itu juga bagian tepi kepala atas bila katakan keduanya termasuk bagian dari kepala untuk menghindari perbedaan pendapat.
28. Menyela jari-jemari, dimulai dari jari tangan dan kaki sebelah kanan.
29. Mengulangi basuhan dan usapan sebanyak tiga kali.
30. Tidak berlebihan saat menuangkan air.
31. Tidak lebih dan tidak kurang dari tiga kali.
32. Air wudhu tidak kurang dari satu *mud.*
33. Harus dilakukan secara beriringan menurut pendapat baru.
34. Seusai berwudhu membaca doa, "Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) kecuali Allah semata yang tidak memiliki sekutu...." Seperti yang telah disebut sebelumnya.
35. Tidak menyeka bagian-bagian wudhu.
36. Tidak mengibaskan tangan meski hal ini diperdebatkan. Makruh yang disebut diartikan meninggalkan yang lebih utama. Apabila tidak, tidak ada larangannya, sehingga tidak disebut makruh kecuali dalam arti meninggalkan yang lebih utama.

Kedua: Al Mahamili menyebutkan dalam *Al-Lubab*, "Wudhu mencakup amalan wajib, sunah, *nafl* (tambahan), anjuran, makruh, dan syarat. Yang diwajibkan menurut pendapat lama ada enam seperti disebut di atas. Sunah ada lima belas, ada juga sebagian ahli fikih yang menambahi seperti disebut sebelumnya. *Nafl* (tambahan) dalam wudhu adalah bersuci dua kali dua kali. Adab wudhu ada sepuluh, yaitu:

1. Menghadap kiblat
2. Berada di tempat lebih tinggi sekira air tidak memercik ke arah orang yang berwudhu
3. Meletakkan bejana di sebelah kiri dan apabila bejananya besar diletakkan di sebelah kanan dan diciduk
4. Mengenal wadah yang digunakan
5. Tidak meminta bantuan pada orang lain kecuali jika terpaksa
6. Dimulai dari wajah bagian atas.
7. Dimulai dari bagian atas telapak tangan,
8. Dimulai dari bagian atas kepala bagian depan dan jari-jari kaki.
9. Tidak mengibaskan tangan.
10. Tidak menyeka anggota wudhu.

Makruh wudhu ada tiga, yaitu:

1. Berlebihan dalam menggunakan air meski berada di tepi laut
2. Membasuh lebih dari tiga kali
3. Membasuh kepala sebagai ganti mengusap.

Syarat wudhu ada satu yaitu air mutlak. Demikian pernyataan Asy-Syafi'i dan sebagian besarnya bagus.

Ungkapan penulis, "Membasuh kepala hukumnya makruh," adalah salah satu pendapat dan telah disebutkan sebelumnya bahwa yang benar tidak makruh. *Wallahu a'lam.*

Penjelasan Tambahan Terkait dengan Pembahasan ini

1. Ada tiga hal yang mewajibkan wudhu. Al Mutawalli, Asy-Syasyi dalam *Al Mu'tamad* dan lainnya menyebutkan ketiganya:
   a. Adanya hadats, apabila tidak ada hadats, maka wudhu tidak wajib.
   b. Hendak shalat karena sebelum menunaikan shalat, wudhu tidak wajib.
   c. Yang benar menurut Al Mutawalli dan lainnya bahwa wajib karena hadats dan hendak mendirikan shalat secara bersamaan.

Sementara yang mewajibkan mandi janabat itu karena keluarnya air mani dan karena berhubungan badan atau karena hendak mendirikan shalat, ataukah karena keduanya? Apabila kita katakan wajib karena hadats, berarti kewajiban tersebut leluasa hingga saat hendak mendirikan shalat, tidak berdosa bila bersuci dari hadats berhubungan badan ditunda.

Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dalam kitabnya *Al Furuq*, bab tayamum, menyebutkan, "Ulama sepakat bila seseorang junub atau berhadats, maka ia tidak diwajibkan mandi atau wudhu hingga waktu shalat tiba secara langsung atau berdasarkan waktu."

Arti secara langsung adalah kehendak untuk mengganti shalat yang tidak dilakukan. Pernyataan Syaikh Abu Muhammad ini tidak berseberangan dengan yang sebelumnya karena maksudnya tidak dibebankan secara langsung. *Wallahu a'lam.*

2. Ulama sepakat bahwa boleh berwudhu sebelum masuknya waktu shalat. Diriwayatkan adanya ijmak mengenai hal ini seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Al Mundzir dalam kitabnya yang berjudul *Al Ijma'* dan kalangan lain. Ini berlaku untuk selain wanita mustahadhah dan yang semakna, karena wudhunya tidak sah kecuali setelah waktu shalat tiba. *Wallahu a'lam.*

3. Ulama sepakat bahwa janabat menempati seluruh badan. Sementara hadats kecil, ada dua pendapat masyhur yang dikemukakan oleh para sahabat kami dari kalangan Khurasan. Asy-Syasyi menuturkan keduanya dalam jamaah ahli fikih Irak:

a. Menempati seluruh badan sama seperti janabat dan sebagian badan tidak lebih baik dari sebagian lainnya. Alasan lain; karena orang yang berhadats terlarang menyentuh mushaf dengan punggung dan seluruh badannya, andai bukan karena hadats tidaklah terlarang untuk menyentuhnya. Berdasarkan penjelasan ini, cukup dengan membasuh keempat bagian wudhu untuk memperingan pengulangan, tidak seperti janabat.

b. Hadats kecil tidak menempati seluruh badan, tapi hanya pada keempat bagian saja karena kewajiban membasuh dalam wudhu hanya berlaku pada keempat bagian itu. Adanya tidak dibolehkah menyentuh mushaf tanpanya karena syarat orang yang menyentuh mushaf harus bersuci, tidak ada hadats di badannya dan thaharah sendiri saja tidak cukup menghalalkan seseorang menyentuh mushaf. Oleh karena itu, apabila yang bersangkutan membasuh wajah dan kedua tangannya, maka ia belum boleh menyentuh mushaf dengan kedua tangannya meski menurut pendapat kami hadats pada bagian wudhu hilang saat dibasuh dan tidak tergantung pada usainya wudhu. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat seperti yang akan kami sebutkan selanjutnya.

Para sahabat kami berbeda pendapat mana yang lebih kuat dari keduanya. Asy-Syasyi berkata, "Yang kuat, hadats mencakup seluruh bagian badan."

Al Baghawi dan lainnya berkata, "Yang kuat, khusus pada keempat bagian wudhu."

Inilah yang dibenarkan oleh Al Baghawi dan inilah yang kuat. *Wallahu a'lam.*

4. Wanita sama seperti lelaki dalam wudhu kecuali pada bagian jenggot lebat seperti yang sudah dijelaskan.

5. Saat membasuh anggota wudhu disyaratkan untuk mengguyurkan air di atasnya. Apabila hanya diusapi air dan tidak dituangi, maka wudhunya tidak sah. Para sahabat menyepakati hal itu.

   Asy-Syafi'i menyebutnya dalam *Al Umm*, bab ukuran air yang dipakai

wudhu. Penulis menyinggungnya dalam bab bejana sebagai berikut: Apabila seseorang wudhu dengan bejana perak —karena wudhu adalah mengguyurkan air ke bagian—bagian wudhu. Dalilnya adalah sesuatu yang tidak diguyurkan tidak disebut membasuh. Apabila seseorang mencelupkan anggota badannya di air, itu sudah mencukupi karena itu sudah disebut membasuh.

6. Air untuk wudhu dan mandi tidak ada ketentuannya, tapi dianjurkan air untuk wudhu tidak kurang dari satu *mud* dan air untuk mandi tidak kurang dari satu *sha'*. Berlebihan dalam memakai air hukumnya makruh berdasarkan kesepakatan. Ini semua akan dibahas secara panjang lebar saat penulis menyebutnya di bab membasuh.

7. Apabila di sebagian anggota badan seseorang ada minyak, adonan, daun inai dan sejenisnya yang menghalangi air mengenai kulit, maka thaharahnya tidak sah baik banyak atau sedikit. Apabila masih ada sisa warna daun inai, bukan wujudnya, di tangan atau bagian lain atau sisa minyak cair yang tidak menghalangi air mengenai kulit kemudian di atasnya diguyuri air tapi tidak menggenang, maka thaharahnya sah. Ini sudah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan tentang membasuh kaki. Apabila di balik kuku seseorang ada kotoran yang menghalangi air mengenai kulit, maka wudhunya tidak sah menurut pendapat yang kuat. Ini juga sudah dijelaskan dalam bab siwak.

8. Dianjurkan untuk mengguyurkan air ke bagian thaharah saat wudhu dan mandi tapi tidak wajib. Penjelasannya sudah dipaparkan sebelumnya dalam pembahasan tentang membasuh wajah.

9. Apabila orang yang wudhu mulai membasuh bagian-bagian wudhu, hadatsnya diseluruh bagian wudhu hilang sejak dibasuh dan tidak bergantung pada usainya seluruh bagian-bagian lain. Inilah pendapat yang benar dan masyhur. Dan inilah yang dipastikan oleh jumhur. Penulis menegaskannya di akhir bab hal-hal yang mewajibkan mandi.

Imam Al Haramain berkata, "Tergantung, bila yang bersangkutan membasuh wajah, tangan dan mengusap kepala, hadatsnya belum hilang hingga ia membasuh kaki. Dalilnya adalah yang bersangkutan tidak boleh menyentuh

mushaf dengan tangannya, seandainya hadatsnya sudah tidak ada tentu boleh menyentuh mushaf. Dalil jumhur adalah membasuh anggota wudhu bisa menghilangkan hadats, sehingga secara keseluruhan atau sebagiannya tidak berbeda.

Tanggapan untuk masalah menyentuh mushaf, syarat orang yang menyentuh mushaf adalah harus berada dalam kesempurnaan thaharah dan tidak berhadats. Karena itu mereka sepakat, orang yang berhadats tidak boleh menyentuh mushaf dengan dadanya. Apabila kami mengatakan, hadats khusus berkenaan dengan anggota wudhu seperti yang telah dijelaskan pada poin ketiga.

10. Apabila seseorang wudhu lalu ragu dalam membasuh beberapa bagian badannya, maka ia harus meneruskan sesuai yang diyakini belum dibasuh. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini karena pada dasarnya basuhannya tidak ada. Andai yang bersangkutan ragu pada basuhan sebagian anggota badan setelah selesai wudhu, apakah ia sama seperti orang yang ragu pada saat wudhu sehingga ia diwajibkan membasuhnya dan bagian setelahnya ataukah tidak diwajibkan sama sekali seperti halnya bila ragu meninggalkan salah satu rukun shalat setelah salam?

Dalam hal ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh beberapa kalangan di antaranya Al Mutawalli di akhir bab hadats, penulis *Al Uddah*, Ar-Ruyani dan lainnya. Penulis *Al Uddah* dan Ar-Ruyani menguatkan pendapat yang mengatakan, wajib dibasuh. Pendapat ini kemungkinan juga dikemukakan oleh penulis *Asy-Syamil*. Mereka menyatakan karena thaharah dimaksudkan untuk yang lain sehingga tidak terkait dengan maksud, tidak seperti shalat.

Penulis *Asy-Syamil* berkata, "Syaikh Abu Hamid menegaskan yang bersangkutan tidak salah, sama seperti shalat."

Ada yang berkata kepadanya, "Itu menyebabkan seseorang shalat dengan thaharah yang diragukan." Syaikh Abu Hamid menjawab, "Itu tidak terlarang seperti halnya bila seseorang ragu apakah berhadats atau tidak? Pandangan yang dikemukakan Abu Hamid ini kuat dan terpilih. Ar-Ruyani berdalil pada qiyas atas musafir yang ia kuatkan, bila yang bersangkutan shalat Zhuhur hingga selesai, kemudian ragu dalam shalat wajib tersebut sementara

ia ingin menjamaknya dengan Ashar, maka hukumnya tidak boleh. Karena syarat sahnya shalat Ashar di waktu Zhuhur harus didahului oleh pengetahuan akan sahnya shalat Zhuhur. Masalah serupa bila seseorang berkhutbah Jum'at lalu ragu dalam meninggalkan kewajiban khutbah, maka hukum shalat Jum'atnya tidak sah hingga ia yakin telah menyelesaikan khutbah dengan sempurna. Kedua contoh yang dikemukakan Ar-Ruyani ini perlu diteliti lebih lanjut dan kami ulang di tempatnya tersendiri. *Wallahu a'lam.*

11. Apabila seseorang berwudhu untuk shalat Zhuhur, setelah itu berwudhu dan shalat Ashar, ia yakin telah mengusap kepala pada salah satu dari kedua thaharah tersebut, tapi tidak tahu yang mana. Dalam hal ini ada perinciannya, penjelasan panjang lebar dan sub babnya seperti yang dijelaskan sebelumnya di akhir bab ragu akan najisnya air.

12. Bagi orang yang berwudhu dianjurkan untuk langsung shalat dua rakaat setelahnya di saat kapan saja dan di waktu-waktu yang terlarang untuk shalat sunah yang tidak ada sebabnya, karena wudhu adalah sebab. Sebagian besar sahabat kami menyebutkan masalah ini di bab waktu-waktu terlarang untuk shalat sunah.

Penulis *Al Bahr* dan lainnya menyebut masalah ini dalam bab yang sama. Dalil masalah ini adalah hadits-hadits yang banyak jumlahnya dalam kitab *shahih*, di antaranya hadits Abu Hurairah, Rasulullah SAW bertanya kepada Bilal RA,

يَا بِلاَلُ حَدِّثْنِي بِأَرْجَى عَمَلٍ عَمِلْتَهُ فِي الإِسْلاَمِ، فَإِنِّي سَمِعْتُ دَفَّ نَعْلَيْكَ بَيْنَ يَدَيَّ فِي الْجَنَّةِ، قَالَ: مَا عَمِلْتُ عَمَلاً أَرْجَى عِنْدِي، أَنِّي لَمْ أَتَطَهَّرْ طَهُورًا فِي سَاعَةِ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ إِلاَّ صَلَّيْتُ بِذَلِكَ الطُّهُورِ مَا كُتِبَ لِي أَنْ أُصَلِّيَ.

"*Hai Bilal, beritahukan aku, amalan apa yang paling diharapkan yang kau kerjakan dalam Islam karena aku mendengar suara hentakan sandalmu di hadapanku di surga?*" Bilal menjawab, "Aku tidak melakukan suatu amalan pun yang paling diharapkan bagiku selain bersuci di waktu malam atau siang kecuali setelah itu aku shalat dengan

kondisi suci itu seperti yang ditentukan untuk aku lakukan." (HR. Al Bukhari)

Ini berfungsi sebagai dalil atas keutamaan shalat setelah wudhu. Para sahabat kami juga memakai hadits ini sebagai dalil dan itu jelas. Diriwayatkan dari Utsman RA, ia berkata, "Aku melihat Rasulullah SAW berwudhu, setelah itu beliau bersabda,

مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ، لاَ يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

'*Barangsiapa berwudhu seperti wudhuku ini lalu shalat dua rakaat di mana ia tidak membisiki darinya pada keduanya, maka dosanya yang lalu diampuni*'." (HR. Muslim)

13. Para sahabat kami sepakat bahwa memperbarui wudhu dianjurkan. Maksudnya, seseorang sudah wudhu kemudian wudhu lagi meski tidak berhadats. Kapan memperbarui wudhu dianjurkan? Ada lima pendapat dalam hal ini:

    a. Pendapat yang paling kuat menyatakan bahwa shalat dengan wudhu pertama untuk shalat wajib dan sunah dengan wudhu itu. Pendapat ini dipastikan oleh Al Baghawi.

    b. Apabila shalat wajib dianjurkan untuk memperbarui wudhu, bila tidak shalat wajib tidak dianjurkan. Pendapat ini dipastikan oleh Al Faurani.

    c. Dianjurkan selama wudhu yang pertama dimaksudkan untuk wudhu, bila tidak demikian tidak dianjurkan. Pendapat ini disebutkan oleh Asy-Syasyi dalam kedua kitabnya *Al Mu'tamad* dan *Al Mustazhhari*, bab air musta'mal dan pendapat ini ia pilih.

    d. Apabila shalat dengan wudhu pertama, sujud tilawah, sujud syukur atau membaca Al Qur`an dengan mushaf, dianjurkan untuk memperbarui wudhu, bila tidak seperti itu tidak dianjurkan. Pendapat ini dipastikan oleh Syaikh Abu Muhammad Juwaini di awal *Al Furuq*.

e. Memperbaharui wudhu dianjurkan meski pada wudhu pertama tidak dipakai untuk amalan apa pun. Pendapat ini dituturkan oleh Imam Al Haramain, ia berkata, "Memberbaharui wudhu sah dilakukan bila antara wudhu pertama dan selanjutnya disela waktu yang seukurannya dinyatakan memisah wudhu. Apabila terus dilanjutkan dengan wudhu lagi, itu sama seperti basuhan yang keempat."

Namun pendapat ini janggal sekali. Qadhi Abu Thayyib memastikan dalam kitabnya *Syarh Al Furu'*, Al Baghawi, Al Mutawalli, Ar-Ruyani dan lainnya, bahwa makruh memperbarui wudhu bila wudhu pertama tidak dipakai untuk melakukan suatu amalan apa pun.

Al Mutawalli dan Ar-Ruyani berkata, "Seperti itu juga bila seseorang wudhu dan membaca Al Qur`an dengan mushaf, makruh baginya memperbarui wudhu. Apabila yang bersangkutan sujud tilawah atau sujud syukur, maka tidak dianjurkan memperbarui wudhu namun tidak makruh." *Wallahu a'lam.*

Sementara mandi berdasarkan madzhab yang kuat dan masyhur tidak dianjurkan untuk diperbaharui. Pendapat ini dipastikan oleh jumhur. Ada pendapat lain yang menyatakan dianjurkan seperti yang dituturkan oleh Imam Al Haramain dan lainnya.

Sementara tayamum, menurut pendapat yang masyhur, ia tidak dianjurkan untuk diperbaharui. Sedangkan menurut pendapat lemah, itu dianjurkan. Gambarannya sebagai berikut, orang terluka atau orang sakit dan semacamnya yang boleh tayamum padahal ada air. Bisa juga dalam bentuk lain bila kami tidak mewajibkan tuntutan kedua bila yang bersangkutan masih berada di tempat shalatnya. Masalah ini akan dijelaskan secara panjang lebar dalam bab tayamum.

Apabila kami mengatakan, memperbarui wudhu, maka bentuknya dalam shalat sunah setelah shalat wajib. Demikian juga shalat wajib setelah shalat sunah apabila didahului shalat sunnah. Para sahabat kami berdalil untuk asas anjuran memperbarui wudhu pada riwayat dari Ibnu Umar RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ تَوَضَّأَ عَلَى طُهْرٍ كَتَبَ اللهُ لَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ.

'Barangsiapa berwudhu dalam keadaan masih suci, maka Allah mencatat sepuluh kebaikan untuknya'." (HR. Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Al Baihaqi dan lainnya)

Sayangnya, hadits ini *dha'if*, dan status lemahnya ini telah disepakati. Di antara yang menilainya *dha'if* adalah At-Tirmidzi dan Al Baihaqi.

Al Baihaqi berdalil dengan hadits Anas RA, ia berkata, "Rasulullah SAW berwudhu setiap kali shalat dan salah seorang di antara kami cukup dengan satu kali wudhu selama tidak berhadats." (HR. Al Bukhari) Hanya saja riwayat ini tidak menunjukkan memperbarui wudhu karena kemungkinan Anas wudhu karena hadats. Kemungkinan ini menentang kemungkinan memperbarui wudhu, dengan demikian memperbarui wudhu hanya bisa dikuatkan dengan dalil lain.

14. Apabila orang sehat wudhu dan ia bukan wanita *mustahadhah* dan orang-orang yang semakna yang selalu berhadats tiada henti, maka ia boleh shalat wajib dan sunah dengan satu kali wudhu berapa kali pun sekehendaknya selama tidak berhadats. Inilah pendapat kami dan pendapat Malik, Abu Hanifah, Ats-Tsauri, Ahmad dan mayoritas ulama.

Abu Ja'far Ath-Thahawi, Abu Hasan bin Bathal dalam *Syarh Al Bukhari* meriwayatkan dari sekelompok ulama bahwa wajib berwudhu setiap kali shalat meski dalam keadaan suci. Hafizh Abu Muhammad bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm Azh-Zhahiri menuturkan pendapat ini dalam *Al Ijma'*[186] dari Amr bin Ubaid, ia berkata, "Kami meriwayatkan dari Ibrahim An-An-Nakha'i, bahwa ia shalat dengan satu kali wudhu untuk lebih dari lima kali shalat."

Ath-Thahawi meriwayatkan dari sekelompok kaum, bahwa boleh menjamak beberapa shalat dengan satu kali wudhu bagi musafir, bukan bagi yang bermukim.

Yang mewajibkan wudhu setiap kali shalat berdalil pada firman Allah SWT, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Dalil kami adalah hadits Buraidah RA,

---

[186] Judul kitabnya adalah *Maratib Al Ijma'*.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الصَّلَوَاتِ يَوْمَ الْفَتْحِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ، وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: لَقَدْ صَنَعْتَ الْيَوْمَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ تَصْنَعُهُ، قَالَ: عَمْدًا صَنَعْتُهُ يَا عُمَرُ.

"Nabi SAW pernah shalat beberapa kali dengan satu kali wudhu saat penaklukkan Makkah dan beliau mengusap kedua *khuff* beliau. Umar bin Khatthab berkata pada beliau, 'Hari ini engkau melakukan sesuatu yang tidak pernah engkau lakukan'. Beliau menjawab, *'Sengaja aku melakukannya, hai Umar'.*" (HR. Muslim)

Diriwayatkan dari Suwaid bin An-Nu'man RA, dia berkata, "Rasulullah SAW shalat Ashar kemudian makan tepung, setelah itu beliau shalat Maghrib tanpa berwudhu." (HR Al Bukhari)

Diriwayatkan dari Amr bin Amir, dari Anas RA, ia berkata, "Nabi SAW berwudhu setiap kali shalat." Aku kemudian bertanya, "Bagaimana yang kalian lakukan?" Ia menjawab, "Salah seorang dari kami cukup dengan satu kali wudhu selama tidak berhadats." (HR. Bukhari)

Diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah, ia berkata, "Rasulullah SAW pergi mengunjungi salah seorang wanita Anshar bersama para sahabat, wanita itu menghidangkan kambing panggang untuk beliau. Beliau kemudian makan dan kami turut makan, setelah itu waktu Zhuhur tiba, beliau wudhu lalu shalat, kemudian kembali memakan lebihan makanannya. Ketika waktu Ashar tiba, beliau shalat tanpa berwudhu lagi." (HR. Ath-Thahawi dengan sanad *shahih* sesuai syarat Muslim)

Banyak sekali hadits-hadits serupa yang disebutkan dalam kitab *Shahihain* seperti hadits menjamak antara dua shalat di Arafah dan Muzdalifah serta diseluruh perjalanan, juga menjamak antara beberapa shalat yang luput saat peristiwa Khandaq dan peristiwa lain.

Makna ayat tersebut adalah apabila kalian hendak mendirikan shalat dalam keadaan berhadats. Adanya berhadats tidak disebut karena pada umumnya demikian. Nabi SAW menjelaskan dengan perbuatan di beberapa tempat serta dengan pengakuan beliau (baca: *taqrir*) untuk para sahabat untuk

itu. *Wallahu a'lam.*

Sementara wanita *mustahadhah*, kencing terus menerus tiada henti, selalu mengeluarkan air madzi dan lainnya yang berhadats tanpa henti, apabila wudhu boleh dilakukan satu kali saat shalat wajib dan beberapa kali shalat sunah sekehendaknya, maka tidak boleh selain shalat wajib seperti yang akan dijelaskan selanjutnya dalam pembahasan tentang haid saat penulis menyebutnya. Permasalahannya, apakah haditsnya hilang oleh wudhu? Dalam hal ini ada dua pendapat. Pendapat kami menyatakan tidak hilang dan inilah yang dipastikan oleh jumhur.

Qaffal berkata, "Ada dua pendapat."

Imam Al Haramain, Asy-Syasyi dan lainnya menyatakan bahwa pernyataan Qaffal ini salah, bagaimana hadatsnya hilang padahal terus ada tiada henti? Mereka menyebutkan masalah ini pada bab mengusap *khuff* yang akan kami jelaskan dalam bab yang dimaksud.

15. Apabila seseorang berhadats banyak, baik hadatsnya sama atau berbeda, maka ia cukup berwudhu sekali saja berdasarkan ijmak. Seperti itu juga bila ia junub berkali-kali karena berhubungan badan dengan seorang wanita atau beberapa wanita, atau karena mimpi atau karena keseluruhannya, maka ia cukup mandi sekali berdasarkan ijmak, baik hubungan badan yang berhukum mubah atau haram (zina). Di antara yang menukil ijmak dalam hal ini adalah Abu Muhammad bin Hazm. *Wallahu a'lam.*

16. Dianjurkan untuk selalu menjaga thaharah dan tidur dalam keadaan suci. Banyak sekali hadits-hadits masyhur tentang masalah ini. Al Mahamili dalam *Al-Lubab* menyebutkan beberapa jenis wudhu yang disunahkan. Al Mahamili menyebut sepuluh dan ditambah oleh yang lain. Secara keseluruhan, anjuran berwudhu itu berjumlah dua puluh lima, di antaranya:

    a. Memperbarui wudhu.

    b. Wudhu saat mandi.

    c. Wudhu saat hendak tidur.

    d. Wudhu bagi orang junub saat makan atau minum.

    e. Wudhu setelah menggotong jenazah.

f. Wudhu saat marah.

g. Wudhu saat membicarakan orang lain.

h. Wudhu saat membaca Al Qur`an.

i. Wudhu saat membaca hadits Nabi SAW.

j. Wudhu saat meriwayatkan hadits.

k. Wudhu saat mempelajari ilmu.

l. Wudhu saat adzan.

m. Wudhu saat iqamat.

n. Wudhu saat hendak berkhutbah selain khutbah Jum'at. Demikian juga khutbah Jum'at bila kita tidak mewajibkan bersuci sebelum berkhutbah.

o. Wudhu untuk menziarahi makam Nabi SAW.

p. Wudhu untuk wuquf di Arafah.

q. Wudhu saat sa'i antara Shafa dan Marwa.

r. Wudhu setelah mengeluarkan darah.

s. Setelah berbekam.

t. Muntah.

u. Makan daging unta demi menghindari perdebatan ulama yang mewajibkan wudhu setelah makan daging unta.

Demikian juga anjuran berwudhu setiap kali hendak tidur, menyentuh atau berhubungan badan. Yang masih diperdebatkan adalah, apakah wudhu batal karena menyentuh istri? Pendapat kami menyatakan tidak batal. Demikian juga lelaki dan perempuan banci apabila salah satunya menyentuh kemaluan dan sejenisnya. Aku membaca dalam *Fatawa Ibnu Ash-Shabbagh*, "orang yang mencukur kumis dianjurkan berwudhu." Sepertinya Ibnu Ash-Shabbagh bermaksud menghindari perbedaan pendapat ahli fikih yang mewajibkan membersihkan bagian badan yang terpotong dengan mengulangi wudhu agar dilakukan secara teratur dan *muwalah* (diiringi satu sama lain tanpa adanya jeda) *Wallahu a'lam.*

17. Al Baghawi berkata, "Qadhi Husain berkata, 'Apabila seseorang

bernadzar wudhu, maka wudhunya berlaku dan ia wajib memperbarui wudhu setelah shalat dengan wudhu yang pertama. Apabila ia berwudhu dalam keadaan berhadats, maka wudhu tidak mewakili nadzarnya karena nadzar hukumnya wajib berdasarkan syar'i. Apabila ia maemperbaharui wudhu sebelum shalat dengan wudhu yang pertama, maka ia belum terlepas dari nadzarnya."

Di antara sahabat-sahabat kami ada yang menyatakan yang bersangkutan tidak diharuskan wudhu karena nadzar karena wudhu tidak dimaksudkan. Apabila seseorang bernadzar untuk tayamum, maka tayamumnya tidak berlaku secara mutlak karena tayamum tidak diperbaharui. Demikian pernyataan Al Baghawi. Sementara itu Al Mutawalli memastikan berlakunya nadzar wudhu dalam bab nadzar. Ada juga pendapat lain yang menyatakan berlakunya nadzar tayamum. Masalah ini berdasarkan perbedaan pendapat tentang memperbarui tayamum seperti yang disebut sebelumnya. Madzhab kami menyatakan nadzar wudhu berlaku, sementara nadzar tayamum tidak.

Al Mutawalli berkata, "Apabila seseorang bernadzar wudhu untuk setiap kali shalat, maka ia harus melakukannya. Apabila ia wudhu untuk nadzarnya karena hadats, maka ia tidak diharuskan untuk wudhu lagi, tapi cukup dilakukan dengan satu kali wudhu untuk dua kewajiban yakni syariat dan nadzar." *Wallahu a'lam.*

18. Asy-Syafi'i di akhir bab ini, setelah menyebutkan kewajiban-kewajiban dan sunah-sunah wudhu, berkata, "Itu adalah wudhu yang sempurna, *insya Allah.*"

Pengecualian yang dikemukakan Al Ghazali ini ada yang membantah lalu Syaikh Abu Hamid dalam *At-Ta'liq*, Bandaniji dan lainnya menanggapi bahwa Asy-Syafi'i tidak menyebutkan anjuran membasuh mata dalam buku ini.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar RA, bahwa ia melakukannya (membasuh mata) karena adanya celah di bagian ini karena dikhawatirkan bagian-bagian tersebut termasuk kesempurnaan wudhu.

Tanggapan yang mereka kemukakan ini meski ada yang baik tapi

tanggapan lainnya lebih baik, yaitu Ibnu Umar RA khawatir apabila di bagian tersebut ada sunah *shahih* yang diriwayatkan dari Nabi SAW dengan tambahan penjelasan dari beliau atau tidak memberlakukan yang beliau sebutkan yang belum terdengar oleh Ibnu Umar. Oleh karena itu, ia bertindak hati-hati dengan pengecualian. Pengecualian dalam hal ini baik padahal hukumnya dianjurkan di seluruh bagian badan. *Wallahu a'lam.*

Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Mukhtashar*, "Telinga tidak termasuk bagian dari kepala, karena itu harus dibasuh."

Abu Sulaiman Al Khaththabi dan lainnya berkata, "Sebagian atau kebanyakan orang menyatakannya salah karena itu adalah jawaban atas penafian dengan huruf *fa`*, yang benar adalah *fa tughsalaa* (maka, keduanya harus dibasuh) dengan membuang *nun*."

Al Khaththabi berkata, "Pernyataan Asy-Syafi'i, *fa tughsalaan* (dengan huruf *nun*) benar menurut sebagian besar ahli tata bahasa dengan menyembunyikan *mubtada`*. Allah SWT berfirman, *'Dan tidak diizinkan kepada mereka minta uzur sehingga mereka (dapat) minta uzur'*. (Qs. Al Mursalaat [77]: 36) Artinya mereka meminta uzur."

Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Mukhtashar*, "Apabila seseorang membasuh wajah sekali, kedua sikutnya masing-masing sekali, mengusap sebagian kepala selama tidak berada di luar tempat tumbuhnya rambut kepala, maka wudhunya sah."

Asy-Syafi'i berdalil bahwa karena Nabi SAW mengusap ubun-ubun dan selendang. Asy-Syafi'i berkata, "Pelipis atas termasuk bagian dari kepala, membasuh kaki sekali namun menyeluruh setiap basuhannya sudah mencukupi (sah)."

Asy-Syafi'i berdalil bahwa Nabi SAW berwudhu sekali sekali. Demikian pernyataan Asy-Syafi'i dan ia dikritisi karena memasukkan hadits mengusap ubun-ubun dan menyebut pelipis bagian atas di antara anggota wudhu.

Tanggapan: Pernyataan ini disebutkan di antara kalimat yang saling tersambung satu sama lain yang perlu disebut. Asy-Syafi'i berdalil dengan hanya mengusap sebagian kepala saja. Langkah ini benar meski ia menyebutnya terlebih dahulu kemudian menyebutkan pelipis bagian atas untuk menjelaskan

bahwa pelipis termasuk bagian dari kepala yang tengah ia bahas dan ia putuskan cukup sebagiannya saja yang diusap. Sepertinya Asy-Syafi'i menyatakan, apabila hanya mengusap sebagian kepala saja meski hanya sebagian pelipis atas maka hukumnya boleh. Di samping itu, karena penjelasannya disebutkan di antara beberapa kalimat.

Hal serupa juga terdapat dalam Al Qur`an di beberapa tempat, di antaranya adalah firman Allah SWT,

فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ۝ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ۝

"*Maka bertasbihlah kepada Allah di waktu kamu berada di petang hari dan waktu kamu berada di waktu Subuh, dan bagi-Nyalah segala puji di langit dan di bumi dan di waktu kamu berada pada petang hari dan di waktu kamu berada di waktu Zhuhur.*" (Qs. Ar-Ruum [30]: 17-18)

Kalimat ini merintangi firman Allah SWT, وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ "*Dan bagi-Nyalah segala puji di langit dan di bumi.*"

Contoh lain adalah firman Allah SWT, فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ "*Maka tatkala isteri Imran melahirkan anaknya, dia pun berkata, 'Ya Tuhanku, sesunguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan'. Dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu, dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan.*" (Qs. Aali 'Imraan [3]: 36)

Lafazh وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ "*Dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu,*" bertentang dengan *qira`ah* kalangan yang membaca وَضَعَتْ dan masih banyak contoh serupa lainnya.

Contoh serupa dalam syair adalah perkataan Imru'ul Qais,

أَلاَ هَلْ أَتَاهَا —وَالْحَوَادِثِ جَمَّةٌ— بَأَنَّ امْرِئَ الْقَيْسِ بِنَ تَمَلُّك بَيْقَرَا

Ingat, telah sampaikah peristiwa besar padanya

Bahwa aku adalah Umru'ul Qais bin Tamalluk Baiqara[187]

Kalimat tersebut dihalangi oleh kata-kata "Peristiwa besar." Dalam syair yang lain disebutkan,

أَلَمْ يَأْتِيكَ —وَالأَنْبَاءُ تُنْمِي—   بِمَا رَقَتْ لَبُوْنُ بَنِي زِيَادِ

Belum sampaikan padamu sementara berita-berita itu menyebar luas

Yang meluluhkan unta milik Bani Ziyad

Kalimat tersebut dihalangi oleh kata-kata "Sementara berita-berita itu menyebar luas."

إِلَيْكَ —أَبِيْتُ اللَّعْنَ— كَانَ كِلاَلُهَا   إِلَى الْمَاجِدِ الْقَرِمِ الْجَوَّادِ الْمُحَمَّدِ

Menjauhlah, aku menyembunyikan kutukan yang mahkotanya

Tertuju ada orang mulia, pemimpin, orang derma dan terpuji

Kalimat tersebut dihalangi oleh kata-kata "Aku menyembunyikan kutukan." Dalam bait-bait syair ini terdapat beberapa penguat untuk permasalahan-permasalahan tata bahasa dan bahasa. *Wallahu a'lam.*

19. Ada beberapa masalah dan pernyataan penulis *Al Wasith* yang perlu dikritisi seperti yang telah kami sebutkan di tempatnya tersendiri di antaranya bab ini. Kami juga telah mengingatkan mana yang benar. Termasuk pernyataan tersebut adalah tentang membasuh telapak tangan, bahwa apabila seseorang yakin tangannya suci, maka ada anjuran untuk membasuhnya. Selain itu, apabila seseorang mencukur rambut, maka ia tidak diharuskan membersihkan bagian tersebut, tidak seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Khairan. Ibnu Jarir membenarkannya. Juga pernyataanya, "Memperpanjang *ghurrah*." Begitu juga dengan ungkapan

---

[187] **Bait ini tidak kami temukan dalam kitab sastra miliknya, tidak juga dalam qasidah yang ditujukan kepada Kaisar untuk meminta bantuan melawan bani Asad,**

سَمَا لَكَ شَوْقٌ بَعْدَ مَا كَانَ أَقْصَرَا   وَحَلَّتْ سُلَيْمَى بَطْنَ ظَبْيٍ فَعَرْعَرَا

Kerinduan membumbung tinggi setelah sebelumnya merendah
Sulaima menempati Bathn Dhabyi lalu menyulut fitnah

penulis, "Rasulullah SAW bersabda, *'Mengusap leher membebaskan dari kedengkian'*." Pernyataan lain telah kami ingatkan di tempatnya. *Wallahu a'lam.*

بَابُ الْمَسْحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ

Bab Mengusap *Khuff*[188]

1. Asy-Syirazi berkata, "Mengusap sepatu saat wudhu boleh berdasarkan riwayat Mughirah bin Syu'bah RA, أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ أَنَسِيتَ؟ قَالَ: بَلْ أَنْتَ نَسِيتَ، بِهَذَا أَمَرَنِي رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ **'Nabi SAW mengusap sepatu lalu aku bertanya, "Wahai Rasulullah, lupakah engkau?" Beliau menjawab, "*Justru kamu yang lupa, seperti inilah Rabbku memerintahkanku*".' Karena sepatu diperlukan untuk dipakai dan susah untuk dilepas, sehingga boleh diusap sama seperti penampal tulang."**

Penjelasan:

Dalam bagian ini ada beberapa poin yang dibahas:

1. Hadits Mughirah adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Abu Daud dalam *Sunan*-nya dengan redaksi seperti itu. Al Bukhari dan Muslim juga meriwayatkannya dalam kitab *Shahih* keduanya bahwa Nabi SAW mengusap sepatu dan inilah yang dimaksudkan.

   Ulama berkata, "Sabda Nabi SAW kepada Mughirah, '*Justru kamu yang lupa*' maksudnya bukan memberitahukan sesuatu yang dilupakan tapi sebagai perbandingan seperti yang dikatakan seseorang kepada kawannya, 'Engkau melakukannya padahal ia tidak'. Lalu temannya

---

[188] Alas kaki yang terbuat dari kulit, yang menutupi dari tapak kaki hingga mata kaki.

berkata, 'Justru kau yang melakukannya' sebagai ungkapan tegas ia tidak melakukannya, sepertinya ia berkata, 'Aku tidak melakukannya, seperti halnya kau tidak melakukannya'."

Ada yang menyatakan bahwa maknanya tidak seperti itu. Mughirah sudah dijelaskan di permulaan bab tata cara wudhu.

2. Ungkapan penulis, "Mengusap sepatu saat wudhu boleh," tidak mencakup janabat, haid, nifas dan seluruh mandi wajib dan mandi sunah serta untuk menghilangkan najis. Semuanya akan kami jelaskan.

   "Karena sepatu diperlukan untuk dipakai dan susah untuk dilepas, sehingga boleh diusap sama seperti penampal tulang," demikianlah para sahabat kami mengiyaskan, mereka bermaksud mewajibkan sekelompok yang menentang mengusap sepatu sementara menyepakati mengusap penampal tulang. Mengusap penampal tulang disepakati.

3. Madzhab kami dan madzhab seluruh ulama membolehkan mengusap sepatu saat di rumah atau dalam perjalanan. Kalangan Syi'ah dan Khawarij berpendapat bahwa itu tidak boleh. Pendapat ini dituturkan oleh Qadhi Abu Thayyib dari Abu Bakar bin Daud. Al Mahamili menyebutkan enam pendapat dalam *Al Majmu'* dan lainnya dari para sahabat kami dari Malik:

   a. Tidak boleh mengusap sepatu
   b. Boleh tapi makruh
   c. Boleh selamanya dan inilah pendapat yang paling masyhur dari Malik dan paling kuat menurut para sahabat kami
   d. Boleh sementara waktu
   e. Boleh bagi musafir, tidak untuk yang bermukim
   f. Sebaliknya (boleh bagi yang bermukim, tidak boleh bagi musafir).

Semua perbedaan pendapat ini tidak benar dan tertolak. Ibnu Al Mundzir dalam kitabnya *Al Ijma'* menyebutkan bahwa ijma' ulama atas bolehnya mengusap sepatu seperti yang ditunjukkan oleh hadits-hadits *shahih* yang banyak jumlahnya bahwa Nabi SAW mengusap sepatu saat di rumah dan dalam perjalanan, Rasulullah SAW memerintahkannya dan memberi

keringanan untuk itu. Para sahabat dan generasi selanjutnya sepakat membolehkan mengusap sepatu.

Hafizh Abu Bakar Al Baihaqi berkata, "Kami meriwayatkan bolehnya mengusap sepatu dari Umar, Ali, Sa'id bin Abu Waqqash, Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Abbas, Hudzaifah bin Yaman, Abu Ayyub Al Anshari, Abu Musa Al Asy'ari, Ammar bin Yasir, Jabir bin Abdullah, Amr bin Al Ash, Anas bin Malik, Sahal bin Sa'ad, Abu Mas'ud Al Anshari, Mughirah bin Syu'bah, Al Barra` bin Azib, Abu Sa'id Al Khudri, Jabir bin Samurah, Abu Umamah Al Bahili, Abdullah bin Harits bin Juzu' dan Abu Zaid Al Anshari.

Menurutku (An-Nawawi): Tidak sedikit sahabat yang meriwayatkannya selain yang disebut Al Baihaqi di atas dan hadits-hadits mereka dikenal dalam kitab *Sunan* dan lainnya.

At-Tirmidzi berkata, "Ada hadits serupa yang diriwayatkan dari Umar, Salman, Buraidah, Amr bin Umayyah, Ya'la bin Murrah, Ubadah bin Shamit, Usamah bin Syarik, Usamah bin Zaid, Shafwan bin Assal, Abu Hurairah, Auf bin Malik, Abu Umar, Abu Bakar, Bilal dan Khuzaimah bin Tsabit."

Abu Bakar bin Al Mundzir berkata, "Kami meriwayatkan dari Hasan Al Bashri, ia berkata, 'Tujuh puluh sahabat Rasulullah SAW meriwayatkan kepadaku bahwa Rasulullah SAW mengusap *khuff*'."

Kami juga meriwayatkan dari Ibnu Al Mubarak, ia berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat tentang mengusap *khuff*, itu boleh." Sekelompok salaf juga menyatakan serupa.

Disebutkan dalam kitab *Shahihain* dari Jabir Al Bujali RA, ia berkata, "Aku melihat Rasulullah SAW mengusap *khuff*."

Abu Daud menyebut tambahan dalam riwayatnya, mereka berkata kepada Jarir, "Itu berlaku sebelum turunnya surat Al Maa`idah."

Jarir berkata, "Aku masuk Islam setelah turunnya surat Al Maa`idah."

Jarir masuk Islam belakangan sekali.[189]

---

[189] Jarir masuk Islam pada tahun kesepuluh Hijriyah seperti yang diriwayatkan dari Azdari.

Jarir berkata, "Aku masuk Islam empat puluh hari sebelum Nabi SAW wafat."

Seorang penyair mengungkapkan,

Kami meriwayatkan dalam sunan Al Baihaqi dari Ibrahim bin Aham ia berkata, "Aku tidak mendengar hadits pun tentang mengusap *khuff* yang lebih baik dari hadits Jarir."

Perintah dalam ayat tadi diartikan untuk yang tidak mengenakan *khuff* berdasarkan penjelasan Sunah sementara mereka yang menentangnya tidak perlu diperhatikan. Sedangkan riwayat yang berasal dari Ali, Ibnu Abbas dan Aisyah yang menyebutkan makruhnya mengusap *khuff* bukan riwayat kuat, bahkan disebutkan dalam *Shahih Muslim* dan lainnya dari Ali bin Abu Thalib RA, ia meriwayatkan hadits tentang mengusap *khuff* dari Nabi SAW. Andai riwayat dari Ibnu Abbas dan Aisyah kuat, tentunya riwayat ini diartikan bolehnya mengusap *khuff* dari Nabi SAW belum sampai pada mereka dan saat mengetetahuinya. Mereka menarik kembali pendapatnya. Al Baihaqi meriwayatkan makna ini dari Ibnu Abbas. Secara garis besar, masalah ini tidak perlu bahas panjang lebar dengan menyebutkan dalilnya yang begitu banyak.

Bolehnya mengusap *khuff* bagi yang bermukim disebutkan oleh banyak hadits dalam kitab *Shahih*, di antaranya hadits Hudzaifah, ia berkata, "Aku pernah bersama Rasulullah SAW hingga sampai ke tempat pembuangan sampah milik suatu kaum, beliau kencing dengan berdiri lalu berwudhu. Beliau kemudian mengusap *khuff*." (HR. Muslim)

Riwayat Al Baihaqi menyebutkan, "Tempat pembuangan sampah di Madinah." Diriwayatkan dari Ali bin Abu Thalib RA, dia berkata, "Nabi SAW memberi batas tiga hari tiga malam bagi musafir untuk mengusap *khuff* dan sehari semalam untuk yang bermukim." (HR. Muslim)

Termasuk hadits Huzaimah bin Tsabit dan Auf bin Malik, keduanya *shahih* dan akan dijelaskan sebentar lagi dalam pembahasan batas waktu mengusap *khuff*. *Wallahu a'lam.*

4. Para sahabat kami berkata, "Mengusap *khuff* meski hukumnya boleh

---

نِعْمَ الْفَتَى وَبِئْسَتِ الْقَبِيلَةُ   لَوْلَا جَرِيرٌ هَلَكَتْ بَجِيلَةُ

Andai bukan Jarir niscaya binasalah segenerasi
Ia adalah sebaik-baik pemuda dan seburuk-buruk kabilah

tapi membasuh kaki lebih utama, dengan catatan mengusap *khuff* tidak dilakukan karena membenci sunah. Mengusap *khuff* jelas boleh. Mayoritas para sahabat menyatakan hal ini secara tegas dalam bab shalat orang musafir, dalam masalah mengutamakan *qashar* daripada menyempurnakan, juga dalam masalah-masalah lainnya.

Penulis menyinggung hal ini dengan mengatakan, "Boleh membasuh *khuff*." Ia tidak menyebut disunahkan atau dianjurkan. Dalil lebih utama membasuh kaki karena Rasulullah SAW biasa membasuh kaki di sebagian besar kesempatan dan karena membasuh kaki adalah asas. Dengan demikian lebih baik membasuh kaki sama seperti wudhu dan tayamum saat dibolehkannya tayamum, yaitu apabila dalam perjalanan ada air namun dijual dengan harga yang lebih tinggi dari harga biasanya, maka dalam kondisi seperti ini orang boleh tayamum. Apabila ia membelinya dan wudhu, itu lebih baik. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Baghawi dan lainnya. Inilah madzhab kami dan inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dan Malik. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Umar bin Khatthab dan putranya bahwa lebih baik membasuh kaki. Al Baihaqi juga meriwayatkannya dari Abu Ayyub Al Anshari.

Asy-Sya'bi, Hakam dan Hammad berkata, "Mengusap *khuff* lebih baik dan inilah riwayat paling *shahih* dari dua riwayat Ahmad."

Riwayat Ahmad lainnya menyatakan, mengusap *khuff* atau membasuh kaki sama saja. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Mundzir. Bagi yang lebih mengutamakan mengusap *khuff* berdalil dengan riwayat dalam hadits Mughirah di atas, "*Seperti itulah Rabbku memerintahkanku.*" Juga hadits Shafwan yang disebutkan oleh penulis setelah hadits ini, "Rasulullah SAW memerintahkan kami agar tidak melepas *khuff-khuff* kami," dan seterusnya.

Apabila perintah ini bukan untuk wajib berarti ia sebagai anjuran. Dalil kami seperti yang telah disebutkan di atas. Maksud perintah dalam kedua hadits tersebut adalah perintah boleh dan *rukhsah* (keringanan) berdasarkan dalil yang telah kami sebut sebelumnya. Juga dikuatkan oleh riwayat dari hadits Shafwan, dia berkata, "Rasulullah SAW memberi kami *rukhsah* untuk tidak melepas *khuff-khuff* kami." (HR. An-Nasa`i)

Dalam hadits Mughirah ada takwil lain, yaitu Allah SWT

memerintahkanku untuk menjelaskannya. *Wallahu a'lam.*

5. Ulama sepakat bahwa tidak boleh mengusap sarung tangan dan cadar. Sedangkan selendang, menurut kami, tidak boleh diusap sendirian. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat yang telah dijelaskan sebelumnya dengan dalil-dalilnya pada pasal mengusap kepala. *Wallahu a'lam.*

2. Asy-Syirazi berkata, "Dan, itu (mengusap *khuff*) tidak boleh dilakukan dalam mandi janabat berdasarkan riwayat Shafwan bin Assal Al Muradi RA, ia berkata, كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنَا إِذَا كُنَّا مُسَافِرِيْنَ أَنْ لاَ نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ إِلاَّ مِنْ جَنَابَةٍ لَكِنْ مِنْ غَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ أَوْ نَوْمٍ ثُمَّ نُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ وُضُوْءًا **'Rasulullah SAW memerintahkan kami bila kami bepergian agar tidak melepas *khuff-khuff* kami selama tiga hari tiga malam kecuali karena janabat, tapi (boleh) dipakai meski buang hajat, buang air kecil atau tidur setelah itu kami wudhu'. Selain itu, karena mandi janabat itu jarang sehingga mengusap *khuff* tidak diperlukan. Dengan demikian tidak boleh."**

Penjelasan:

Hadits Shafwan ini adalah *shahih* yang diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Musnad*-nya dan dalam *Al Umm*, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan lainnya dengan sanad-sanad *shahih*. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih*."

Tapi dalam riwayat mereka tidak disebutkan, "Kemudian setelah itu kami berwudhu." Ini adalah tambahan batil yang tidak diketahui.

Ungkapan penulis, "Kecuali karena janabat," seperti itu juga yang disebutkan dalam kitab-kitab hadits masyhur yang menyebutkan redaksi, إِلاَّ (kecuali). Ar-Ruyani, penulis *Al Bahr*, menyebutkan dalam bab hal-hal yang membatalkan wudhu. Juga diriwayatkan dengan redaksi, لاَ (tidak) karena janabat, dengan huruf لاَ yang menunjukkan penafian. Makna keduanya benar tapi yang masyhur menyebutkan redaksi, إِلاَّ (kecuali).

Ungkapan penulis, "Tapi (boleh) dipakai meski buang hajat, buang air kecil atau tidur," seperti itu juga yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* atau

yang masyhur dalam kitab-kitab hadits dan fikih, tapi yang disebutkan kata sambung "dan", bukan "atau".

Dalam riwayat An-Nasa'i disebutkan redaksi, أَرْخَصَ لَنَا أَنْ لاَ نَنْزِعَ خِفَافَنَا "Rasulullah SAW memberi kami *rukhsah* untuk tidak melepas *khuff-khuff* kami," sebagai ganti redaksi, يَأْمُرُنَا "Beliau memerintahkan kami."

"Tapi (boleh) dipakai meski buang hajat ..." menurut ahli bahasa, kata "tapi" menunjukkan makna meralat yang dihubungkan pada *nafi* tunggal atas kata tunggal. Kata kedua berlaku dari kata pertama yang dinafikan. Contohnya adalah, مَا قَامَ زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرُو (Bukan Zaid yang berdiri, tapi Amr). Apabila Anda memasukkan kata penegasan, maka setelahnya memerlukan kalimat. Contohnya adalah, قَامَ زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرُو لَمْ يَقُمْ (Zaid berdiri, tapi Amr belum berdiri). Dengan demikian, maksud ungkapan penulis, "Agar kami tidak mencabutnya kecuali karena janabat, tapi (boleh) dipakai meski buang hajat, buang air kecil dan tidur" adalah, Rasulullah SAW memberi kami keringanan untuk mengusap *khuff* meski melakukan ketiga aktivitas tersebut, dan kami tidak diperintahkan melepasnya kecuali dalam kondisi janabat. Dalam kalimat tersebut ada kata-kata yang dibuang. Perkiraannya adalah, tapi kami tidak melepas *khuff* karena buang hajat, kencing dan tidur. Karena perkiraan pertamanya adalah, Rasulullah SAW memerintahkan kami untuk melepasnya karena janabat.

Fungsi *istridrak* (ralat) ini adalah menjelaskan kondisi-kondisi yang membolehkan seseorang mengusap *khuff* dan mengingatkan saat buang air besar, kencing dan tidur serta seluruh hadats-hadats kecil lain yang semakna, yaitu lenyapnya akal karena gila dan lainnya, menyentuh wanita, menyentuh kemaluan, dan mengingatkan janabat pada hadats besar lain yang semakna termasuk haid dan nifas. Dari ketiga hal yang disebut ini dapat diambil dalil bahwa mengusap *khuff* yang terkena najis hukumnya tidak boleh. *Wallahu a'lam.*

Assal adalah ayah Shafwan. Shafwan adalah salah satu sahabat agung RA. Ia pernah turut dalam dua belas peperangan bersama Nabi SAW, dan tinggal di Kufah.

Ungkapan penulis, مُسَافِرِيْنَ أَوْ سَفْرًا adalah redaksi yang bersumber

dari keraguan perawi. Makna kedua kata tersebut sama, yakn dalam kondisi bepergian. Karena perawinya ragu yang mana yang benar, ia memilih berhati-hati dan menyebutkan keduanya tanpa memastikan mana yang benar. Yang benar adalah redaksi, سَفْرًا —yakni dengan huruf *ra'* dan *alif* setelahnya—. Selain itu tidak boleh. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Mungkin ada yang salah dalam hal ini lalu diungkapkan dengan huruf *ya'*. Ini salah besar dan kesalahan tulis yang buruk.

Al Khaththabi dan lainnya berkata, "Ungkapan penulis, '*Safara*', adalah jamak dari *safir* seperti *rakib* dan *rakab* (pengendara), *shahib* dan *shahab* (teman)."

Yang lain menyatakan, tidak ada yang menyebut kata tunggalnya, yaitu *safir*, tapi mereka memperkirakannya. Yang lain menyatakan ada yang menyebutnya. *Wallahu a'lam.*

Kesimpulan yang dapat ditarik dari hadits ini adalah sebagai berikut:

a. Mengusap *khuff* hukumnya boleh

b. Waktunya sementara

c. Bagi yang bepergian waktunya selama tiga hari tiga malam. Disebutkan dalam riwayat Al Baihaqi dan lainnya tentang hadits ini. Sementara yang bermukim waktunya sehari.

d. Tidak boleh mengusap *khuff* saat mandi janabat dan mandi-mandi wajib dan sunah lain yang semakna.

e. Boleh mengusap *khuff* dalam seluruh jenis hadats kecil.

f. Buang air besar, kecing dan tidur membatalkan wudhu. Tidur di sini diartikan sebagai tidur lelap.

g. Perintah melepas *khuff* disebabkan karena janabat disela waktu seandainya seseorang mengusap *khuff* kemudian berhadats dan ingin mengusap lagi, maka itu tidak boleh.

Selain itu, masih banyak kesimpulan yang dapat ditarik dari hadits ini. Kebanyakan ahli fikih hanya sebatas meriwayatkan seperti yang disebutkan oleh penulis. *Wallahu a'lam.*

Tidak sah mengusap *khuff* saat mandi janabat. Asy-Syafi'i

menyatakannya dan disepakati oleh para sahabat kami dan lainnya. Aku tidak mengetahui seorang ulama pun yang berbeda pendapat dalam hal ini. Mengusap *khuff* juga tidak sah saat mandi haid, nifas dan melahirkan. Tidak juga saat mandi-mandi sunah seperti mandi Jum'at, shalat Id, mandi haji dan lainnya. Asy-Syafi'i menyatakannya dan disepakati oleh para sahabat.

Para sahabat kami berkata, "Apabila kaki yang berada di balik *khuff* mengeluarkan darah, maka wajib dibasuh, tidak cukup hanya dibasuh saja."

Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Semua ini didasarkan pada hadits Shafwan tersebut. Para sahabat kami berkata, "Bila seseorang wajib mandi janabat, haid atau nifas lalu ia menuangkan air ke *khuff* hingga kedua kakinya terbasuh, maka janabatnya hilang dari kedua dan hukum shalatnya sah. Tapi bila berhadats, maka yang bersangkutan tidak boleh mengusap hingga melepas sepatutnya lalu dipakai kembali dalam keadaan suci. Seperti itu juga bila waktunya sudah habis, bila seseorang membasuh kaki yang ada dalam *khuff*, maka wudhunya sah tapi setelah itu tidak boleh diusap hingga dilepas terlebih dahulu. Semua ini tidak diperdebatkan. Andai kakinya yang ada dalam *khuff* berdarah lalu dibasuh, setelah itu boleh diusap dan tidak disyaratkan dilepas terlebih dahulu."

Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan lainnya menyebutnya. Sementara itu Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, Qadhi Abu Thayib, Ad-Darimi, Al Mutawalli, Ar-Ruyani dan lainnya mewajibkan *khuff* harus dilepas bila kaki terkena najis. Mungkin maksud mereka apabila basuhan tidak dilakukan di dalam *khuff*. Perbedaan antara janabat dan najis; syariat memerintahkan melepas *khuff* karena janabat seperti yang disebutkan dalam hadits Shafwan, sementara untuk najis tidak diperintahkan untuk dilepas. *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Apakah mengusap *khuff* waktunya terbatas atau tidak? Ada dua pendapat tentang hal ini. Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm*, waktunya tidak temporer berdasarkan riwayat Ubai bin Umarah RA, ia berkata, قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ أَمْسَحُ عَلَى الْخُفِّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: يَوْمًا؟ قَالَ: وَيَوْمَيْنِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: وَثَلاَثَةً؟ قَالَ: نَعَمْ وَمَا شِئْتَ **'Aku bertanya, 'Wahai**

Rasulullah, bolehkah aku mengusap *khuff*?' beliau menjawab, '*Ya*'. Aku bertanya lagi, 'Sehari?' Beliau menjawab, '*Dan dua hari*'. Aku bertanya lagi, 'Dan tiga hari?' Beliau menjawab, '*Ya, dan semaumu*'. Dalam riwayat lain disebutkan redaksi, وَمَا بَدَا لَكَ '*Dan semaumu*'. Sedangkan riwayat lain menyebutkan redaksi, حَتَّى بَلَغَ سَبْعًا قَالَ: نَعَمْ وَمَا بَدَا لَكَ '*Hingga tujuh hari*?' Beliau menjawab, '*Ya, dan semaumu*'. Orang yang bermukim mengusap *khuff* selama sehari semalam sedangkan musafir selama tiga hari tiga malam berdasarkan riwayat Ali RA, bahwa Nabi SAW memberi batas waktu musafir untuk mengusap *khuff* selama tiga hari tiga malam dan yang bermukim sehari semalam. Karena tidak diperlukan lebih dari tiga hari, tidak boleh lebih dari batas itu."

Penjelasan:

Hadits dari Ali ini adalah hadits *shahih*, yang diriwayatkan oleh Muslim. Hadits Ubai bin Umarah diriwayatkan oleh Abu Daud, Ad-Daraquthni, Al Baihaqi dan pemilik kitab *Sunan* lainnya. Mereka sepakat bahwa hadits ini *dha'if, mudhtharib* dan tidak bisa dijadikan dalil.

Ada dua versi dialek masyhur untuk nama Umarah, yaitu Umarah dan Imarah. Di antara yang menyebut kedua versi nama ini dari kalangan imam di bidangnya adalah Abu Amr bin Abdul Barr dalam kitabnya *Al Isti'ab*, Al Baihaqi dalam *As-Sunan* dan dari kalangan terakhir: Hafizh Abdul Ghani Al Maqdisi dan lainnya. Mereka sepakat bahwa yang lebih fasih dan masyhur Imarah. Ibnu Makula dan lainnya hanya menyebut Imarah. Diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari Ubaid Qasim bin Salam. Ibnu Abdul Barr tidak sependapat dan menyebut Umarah. Ini adalah pendapat mayoritas. Dalam jajaran nama-nama orang, tidak ada yang bernama Imarah selain dia. Penjelasannya sudah aku sebutkan dalam *Tahdzib Al Asma'*.

Ungkapan penulis, وَمَا بَدَا لَكَ disebutkan dengan huruf *alif* berharakat sukun. Ahli bahasa berkata, "Kalimat بَدَا لَهُ فِي هَذَا الأَمْرِ بَدَاءً artinya muncul pendapat yang sebelumnya tidak ada. Juga dikatakan, رَجُلٌ لَهُ بَدَوَاتٌ (seseorang memiliki pendapat-pendapat baru). Hal baru mustahil bagi Allah SWT, tidak seperti *naskh*.

"Karena mengusap *khuff* adalah mengusap dengan air, dengan demikian waktunya tidak temporer," tidak mencakup tayamum.

"Sama seperti mengusap pembalut tulang," dengan kata lain waktunya tidak terbatas, hanya ada satu pendapat (baca: disepakati). Inilah yang dipastikan oleh ahli fikih Irak. Dalam hal ini ada perbedaan pendapat yang tidak terlalu signifikan yang disebutkan oleh ahli fikih Khurasan. Kami akan menjelaskannya dalam bab tayamum.

Para sahabat kami sepakat, bahwa pendapat yang benar dalam masalah mengusap *khuff* adalah ada batas waktu mengusapnya. Pendapat lama yang tidak memberi batasan waktu adalah pendapat yang lemah sekali. Sebagian besar sahabat tidak menyebutnya. Dengan demikian, berdasarkan pendapat lama, mengusap waktu tidak dibatasi hari, tapi bila yang bersangkutan junub harus dilepas. Seperti itu yang dinukil oleh Ibnu Qash dalam *At-Talkhish* dari pendapat lama. Qaffal juga menukilnya dalam syarahnya, penulis *Asy-Syamil* dan *Al Bahr*. Tidak ada klasifikasi dalam pendapat lama. Klasifikasinya hanya disebutkan dalam bab ini dan yang lain yang menyebutkan bahwa mengusap *khuff* ada batas waktunya.

Berdasarkan penjelasan ini, musafir memiliki waktu tiga hari tiga malam sementara orang yang bermukim memiliki waktu sehari semalam. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Para sahabat kami berkata, "Yang bersangkutan boleh shalat apa saja selama masa bolehnya mengusap *khuff*, baik shalat wajib, shalat qadha, shalat nadzar, shalat sunah dan lainnya tanpa adanya perbedaan pendapat. Orang yang bermukim maksimal shalat dengan mengusap *khuff* sebanyak tujuh kali shalat wajib bila ia menjamak dua shalat saat hujan. Apabila pada paruh hari pertama tidak berhadats pada permulaan waktu dan shalat. Selanjutnya pada hari kedua, ketiga dan keempat mengusap *khuff* dan shalat di awal waktu. Inilah madzhab kami."

Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Asy-Sya'bi, Abu Tsaur, Ishak dan Sulaiman bin Daud, bahwa hanya boleh shalat lima kali dengan mengusap *khuff* bagi yang bermukim, sedangkan bagi yang bepergian sebanyak lima belas kali shalat. Para sahabat kami meriwayatkan pendapat ini dari Daud. Pendapat ini salah dan ditepis oleh hadits-hadits *shahih* yang membatasi waktu mengusap *khuff*. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Maksud musafir yang boleh mengusap *khuff* selama 3 hari 3 malam adalah orang yang bepergian jauh. Perjalanan dibolehkannya meng-*qashar* shalat, yaitu sejauh 48 mil dengan ukuran Hasyimi. Apabila diukur dengan tahap sejauh dua tahap seperti yang akan dijelaskan lebih lanjut dalam bab shalat bagi musafir. Pandangan yang kami jelaskan bahwa mengusap *khuff* selama 3 hari 3 malam berlaku bagi perjalanan sejauh jarak bolehnya meng-*qashar* shalat ini disepakati. Di antara para sahabat kami ada yang menjelaskannya di bab ini, ada juga yang menjelaskannya di bab tayamum, ada pula yang menjelaskannya di bab menghadap kiblat sat menyebut shalat sunah di atas kendaraan. Mayoritas menjelaskannya di dalam bab shalat bagi musafir.

Namun penulis tidak sependapat dengan mereka. Penulis bahkan tidak menjelaskannya di dalam bab-bab tersebut, tapi dijelaskan di dalam bab lain seperti yang tertera dalam *Al Muhadzdzab*:

1. Memindahkan zakat dalam bab pembagian zakat.
2. Perjalanan salah satu dari kedua orang tua dengan anak dalam bab asuhan.
3. Mengasingkan pelaku perzinaan.

Di ketiga tempat ini penulis menjelaskan bahwa mengusap *khuff* selama 3 hari hanya dibolehkan dalam perjalanan jauh. Para sahabat kami berkata, "*Rukhsah* yang berkaitan dengan perjalanan ada delapan. Tiga di antaranya khusus untuk perjalanan jauh, yaitu meng-*qashar* shalat, berbuka (tidak puasa) di bulan Ramadhan dan mengusap *khuff* selama 3 hari. Dua lainnya boleh dilakukan dalam perjalanan jauh dan pendek, yaitu tidak shalat Jum'at dan memakan bangkai. Ketiga *rukhsah* yang khusus pada perjalanan jauh diperdebatkan dalam dua pendapat, yaitu menjamak dua shalat, menggugurkan kewajiban wudhu dengan tayamum dan bolehnya shalat sunnah di atas kendaraan. Yang benar, menjamak shalat hanya untuk perjalanan panjang saja, bukan yang lain. Semua itu akan dijelaskan di tempatnya tersendiri. Berikutnya akan dijelaskan kuatnya pendapat para sahabat tentang memakan bangkai yang merupakan salah satu keringanan dalam perjalanan.

Syaikh Abu Hamid dalam *At-Ta'liq*, bab menghadap kiblat berkata,

"Perjalanan pendek yang membolehkan shalat sunah di atas kendaraan dan lainnya adalah seperti perjalanan menuju sawah sejauh 1 mil atau semisalnya."

Demikian penyataan Syaikh Abu Hamid dan seperti itu juga yang dikemukakan oleh yang lain.

Pandangan Salaf tentang Batas Waktu Mengusap *Khuff*

Seperti yang telah kami sebutkan bahwa pendapat kami yang kuat dan yang dipraktekkan serta berdasarkan perincian menyatakan bahwa mengusap *khuff* ada batas waktunya bahwa musafir selama 3 hari 3 malam sementara yang bermukim selama 1 hari satu malam. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah, Ahmad dan kedua sahabatnya (Abu Yusuf dan Muhammad), mayoritas sahabat, tabiin dan generasi selanjutnya.

Abu Isa At-Tirmidzi berkata, "Batas waktunya selama 3 hari bagi musafir dan 1 hari bagi yang bermukim. Inilah pendapat sebagian besar ulama dari kalangan sahabat, tabiin dan generasi setelahnya."

Al Khaththabi berkata, "Adanya batasan waktu (mengusap *khuff*) adalah pendapat seluruh ahli fikih."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Di antara yang menyatakan terbatas waktunya adalah Umar, Ali, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Abu Zaid Al Anshari, Syuraih, Atha`, Ats-Tsauri, kalangan rasionalis, Ahmad dan Ishak. Para sahabat kami juga meriwayatkannya dari Hasan bin Shalih, Al Auza'i dan Abu Tsaur. Sekelompok ahli fikih menyatakan tidak ada batas waktunya, boleh diusap sekehendaknya. Para sahabat kami meriwayatkannya dari Abu Salamah bin Hasan bin Shalih, Al Auza'i dan Abu Tsaur. Sekelompok lain menyatakan tidak ada batas waktunya, boleh diusap sekehendaknya. Para sahabat kami meriwayatkannya dari Abu Salamah bin Abdurrahman, Sya'bi, Rabi'ah, Laits, mayoritas sahabat Malik dan pendapat masyhur dari Malik. Riwayat lain dari Malik menyatakan waktunya terbatas. Riwayat lain menyebutkan, terbatas bagi yang bermukim dan tidak terbatas bagi musafir.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Sa'id bin Jabir berkata, 'Mengusap dari pagi hingga malam'."

Bagi yang berpendapat tidak ada batas waktunya bersandar pada hadits

Ubay bin Umarah, diqiyaskan pada pembalut tulang dan bersandar pada hadits Ibrahim An-Nakha'i dari Abdullah Jadali dari Khuzaimah bin Tsabit, ia berkata, "Rasulullah SAW memberi kami waktu tiga (hari), andai kami minta ditambah, niscaya beliau menambah." Maksudnya adalah mengusap *khuff* bagi yang bepergian. Dan berdasarkan hadits Anas bin Malik RA, bahwa Nabi SAW bersabda,

إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ وَلَبِسَ خُفَّيْهِ فَلْيُصَلِّ فِيهِمَا وَلْيَمْسَحْ عَلَيْهِمَا ثُمَّ لاَ يَخْلَعْهُمَا إِنْ شَاءَ إِلاَّ مِنْ جَنَابَةٍ

"Apabila salah seorang di antara kalian wudhu dan memakai khuff, maka shalatlah dengan mengenakan keduanya. Usaplah bagian atasnya dan jangan dilepas semuanya kecuali bila junub."

Juga hadits Uqbah bin Amir, ia berkata, "Aku keluar meninggalkan Syam ke Madinah pada hari Jum'at lalu aku bertamu ke kediaman Umar bin Khatthab RA, ia bertanya, 'Kapan kau memakai *khuff*?' Aku menjawab, 'Pada hari Jum'at'. Umar bertanya, 'Apa kau melepasnya?' Aku menjawab, 'Tidak'. Umar berkata, 'Kau telah melakukan sesuai dengan sunah'."

Riwayat lain menyebutkan, Uqbah berkata, "Aku mengenakannya pada hari Jum'at dan saat ini hari Jum'at ke delapan." Umar berkata, "Kau telah melakukannya sesuai dengan Sunah." (HR. Al Baihaqi dan lainnya)

Selain itu, diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa ia tidak memberi batasan waktu mengusap *khuff*.

Para sahabat kami dan jumhur bersandar pada hadits-hadits *shahih* yang banyak jumlahnya tentang pembatasan waktu mengusap *khuff*, di antaranya hadits Ali sebelumnya yang diriwayatkan oleh Muslim, hadits Shafwan bin Assal sebelumnya, hadits tersebut *shahih* seperti yang telah kami jelaskan, hadits Abu Bakrah, Nabi SAW ditanya tentang mengusap *khuff*, beliau menjawab, "Bagi musafir tiga hari tiga malam dan bagi yang bermukim sehari semalam."

Al Baihaqi berkata: At-Tirmidzi berkata, "Al Bukhari berkata, 'Hadits ini adalah hadits *hasan*'."

Juga hadits Khuzaimah bin Tsabit, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda tentang mengusap *khuff*, 'Musafir selama tiga hari dan yang bermukim selama sehari'."

Hadits *shahih* riwayat Abu Daud, At-Tirmidzi dan lainnya. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah haditshasan *shahih*."

Selanjutnya hadits Auf bin Malik Asyja'i, bahwa Rasulullah SAW memerintahkan mengusap *khuff* selama tiga hari tiga malam bagi musafir dan sehari semalam bagi yang bermukim saat perang Tabuk.

Al Baihaqi berkata: At-Tirmidzi berkata, "Al Bukhari berkata, 'Hadits ini adalah hadits *hasan*'."

Hadits tentang pembatasan waktu mengusap *khuff* masih banyak jumlahnya.

Tanggapan untuk dalil generasi pertama pada hadits Ubai bin Umarah, bahwa hadits ini lemah berdasarkan kesepakatan seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Apabila pun *shahih* diartikan sebagai bolehnya mengusap *khuff* selamanya dengan catatan harus memelihara waktu karena Nabi SAW hanya ditanya tentang bolehnya mengusap *khuff*, bukan tentang batas waktunya. Dengan demikian penjelasan beliau sama seperti sabda Nabi SAW,

إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ.

"*Sesungguhnya debu yang bagus itu sesucinya orang muslim bila tidak menemukan air (meski selama) sepuluh tahun, dan bila menemukan air hendaklah dibasuhkan ke kulitnya karena sesungguhnya air itu lebih baik.*"

Maksudnya, yang bersangkutan boleh tayamum setelah tayamum dan seterusnya meski tidak adanya air berlangsung hingga sepuluh tahun. Artinya, bukan sekali tayamum cukup untuk sepuluh tahun. Demikian juga dalam hal mengusap *khuff*.

Tanggapan terhadap hadits Khuzaimah, bahwa hadits ini berdasarkan kesepakatan lemah. Kelemahannya karena ditinjua dari dua hal: (a) hadits ini

mudhtharib, dan (b) hadits ini *munqathi'*.

Syu'bah berkata, "Ibrahim tidak pernah mendengar dari Abu Abdullah Jadali."

Al Bukhari berkata, "Jadali tidak pernah mendengar dari Khuzaimah."

Al Baihaqi berkata: At-Tirmidzi berkata, "Aku bertanya kepada Al Bukhari tentang hadits ini, ia menjawab, 'Tidak *shahih*. Andai pun *shahih* tidak ada petunjuknya karena perawi hanya mengira, apabila meminta ditambahi pasti ditambahi sementara hukum tidak berlaku dengan dalil seperti ini'."

Sementara hadits Anas RA adalah hadits *dha'if*, diriwayatkan oleh Al Baihaqi dan ia mengisyaratkan hadits ini *dha'if*. Riwayat dari Umar diriwayatkan oleh Al Baihaqi, setelah itu ia berkata, "Kami meriwayatkan batasan waktu (mengusap *khuff*) dari Umar, mungkin ia (Umar) menarik kembali pendapatnya saat mendengar hadits tentang batasan waktu untuk mengusap *khuff* dari Nabi SAW, atau karena perkataannya sesuai dengan sunah yang *shahih* lebih utama."

Riwayat dari Ibnu Umar RA ditanggapai dengan dua jawaban ini. *Wallahu a'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata, "Apabila perjalanannya untuk kemaksiatan, tidak boleh mengusap *khuff* lebih dari sehari semalam karena batas waktu lebih dari sehari dibolehkan karena safar sementara safar dalam hal ini untuk kemaksiatan, karena itu tidak laik untuk memanfaatkan *rukhsah*."

Penjelasan:

Apabila perjalanannya ditujukan untuk kemaksiatan seperti untuk merampok, budak yang lari dari majikan dan semacamnya, maka tidak boleh mengusap *khuff* lebih dari tiga hari. Tentang hal ini tidak ada perbedaan pendapat seperti yang disebutkan oleh penulis. Permasalahannya, bolehkah diusap selama sehari ataukah tidak boleh sama sekali? Dalam hal ini ada dua pendapat. Syaikh Abu Hamid menyebutnya dalam bab shalat bagi musafir, Al Mawardi, Syaikh Nashr Al Maqdisi, Asy-Syasyi disini, Bandaniji dan lainnya

dalam bab shalat bagi musafir.

1. Pendapat yang benar menyatakan bahwa itu boleh dilakukan. Pendapat ini dipastikan oleh mayoritas para penulis seperti yang disinggung oleh penulis di atas karena mengusap *khuff* sehari semalam dibolehkan meski tidak karena bepergian.
2. Tidak boleh sebagai langkah untuk memperberat pelakunya, seperti halnya haram baginya makan bangkai. Mengenai hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Apabila hendak memakan bangkai atau mengusap *khuff*, maka harus bertobat terlebih dahulu.

Al Mawardi menuturkan kedua pendapat ini tentang orang yang berbuat maksiat dalam perjalanannya dan orang yang bermukim yang melakukan kemaksiatan. Ibnu Suraij membolehkan sementara Abu Sa'id Al Isthakhari melarangnya. Pendapat tentang orang yang bermukim ini janggal dan pendapat masyhur memastikan boleh. Bandaniji dan Ar-Rafi'i menyebutkan dua pendapat juga tentang orang yang berbuat kemaksiatan yang tengah bermukim, misalnya seorang budak yang diperintahkan tuannya untuk bepergian tapi malah bermukim. *Rukhsah* dan *rukhushah* adalah dua versi dialek masyhur dalam kitab bahasa. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Ibnu Qash dan seluruh sahabat kami menyatakan, orang yang melakukan perjalanan kemaksiatan tidak berhak mendapatkan *rukhsah* apa pun seperti meng-*qashar* shalat, berbuka, mengusap *khuff* selama 3 hari 3 malam, menjamak shalat, shalat sunah di atas kendaraan, tidak shalat Jum'at, memakan bangkai kecuali tayamum bila tidak ada air. Dalam hal ini ada tiga pendapat:

a. Harus tayamum dan wajib mengulangi shalat. Tayamum hukumnya wajib baginya karena kehormatan waktu shalat dan wajib mengulang shalat karena kelalaiannya tidak mau bertaubat.
b. Boleh tayamum dan tidak wajib diulang.
c. Haram tayamum dan berdosa karena tidak shalat padahal ia bisa bersuci karena ia bisa bertayamum dengan cara bertobat dari kemaksiatannya

terlebih dahulu.

Ibnu Qash, Qaffal dan lainnya berkata, "Apabila pelaku kemaksiatan menemukan air dalam perjalanannya lalu air tersebut diperlukan karena haus, ia tidak boleh tayamum, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini."

Mereka berkata, "Demikian juga orang yang terluka yang khawatir mati apabila memakai air sementara ia durhaka karena melakukan perjalanan kemaksiatan, maka ia tidak boleh tayamum karena ia bisa taubat dan menemukan air."

Qaffal berkata dalam *Syarh At-Talkhish*, "Apabila ada yang menyangkal, kenapa kalian mengharamkan memakan bangkai bagi pelaku kemaksiatan dalam perjalanannya sementara hal itu dibolehkah bagi yang bermukim dalam kondisi terpaksa, seperti itu juga orang yang terluka saat bermukim, maka ia boleh tayamum, maka dapat dijawab bahwa memakan bangkai meski hukumnya mubah saat seseorang bermukim ketika terpaksa, tapi perjalanannya itulah yang menjadi penyebab keterpaksaan ini, yaitu kemaksiatan. Oleh karena itu, bangkai haram baginya saat terpaksa. Seperti halnya bila ia bepergian untuk merampok lalu terluka, maka ia tidak boleh tayamum. Karena luka itu padahal lukanya orang yang bermukim membolehkannya tayamum.

Apabila ada yang menyangkal, mengharamkan bangkai dan orang terluka yang memakai air bisa menyebabkan kematian, maka dapat dijawab bahwa seperti yang disebut di atas, yaitu ia sebenarnya bisa tayamum dengan terlebih dahulu bertobat." Demikian pernyataan Qaffal.

Syaikh Abu Hamid menyebutkan dalam bab menghadap kiblat dalam *At-Ta'liq*nya, sebagian sahabat kami menyatakan, boleh memakan bangkai tidak terkait dengan perjalanan saja karena orang yang bermukim juga boleh memakannya saat terpaksa.

Abu Hamid berkata, "Ini salah karena bangkai yang halal dimakan saat dalam perjalanan adalah karena adanya sebab, yaitu perjalanan, bukan bangkai yang halal saat seseorang bermukim. Karena itu, bangkai tidak halal bagi orang yang durhaka karena perjalanannya sementara orang yang bermukim boleh memakannya saat terpaksa meski berada dalam kemaksiatan."

Demikian pernyataan Abu Hamid. Dalam masalah ini ada perinciannya yang akan kami jelaskan dalam bab shalat bagi musafir, *insya Allah*.

5. Asy-Syirazi berkata, "Waktu mengusap *khuff* terhitung sejak saat seseorang berhadats setelah memakai *khuff*, karena itu adalah ibadah yang bersifat sementara. Dengan demikian permulaan waktunya dimulai dari sejak boleh dilakukan, sama seperti shalat."

Penjelasan:

Menurut madzhab kami, permulaan waktu dimulai dari hadats pertama setelah mengenakan *khuff*. Apabila seseorang berhadats dan tidak mengusap *khuff* hingga berlalu sehari semalam sejak hadats itu, apabila yang bersangkutan musafir batas waktunya batal dan tidak boleh mengusap *khuff* lagi setelah itu hingga ia memulai dari awal lagi dengan memakainya dalam keadaan suci, dan selama tidak berhadats tidak terhitung dalam batas waktu. Apabila seseorang bertahan sehari dalam keadaan suci setelah memakai *khuff* kemudian berhadats, maka ia masih memilih waktu sehari semalam bila tengah bermukim dan tiga hari tiga malam bila tengah bepergian.

Demikian madzhab kami dan madzhab Abu Hanifah, para sahabatnya, Sufyan Ats-Tsauri, mayoritas ulama, salah satu riwayat dari Ahmad yang paling *shahih* dan Daud. Inilah pendapat pilihan dan kuat dalilnya. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Mundzir. Pendapat serupa juga diriwayatkan dari Umar bin Khatthab RA.

Al Mawardi dan Asy-Syasyi meriwayatkan dari Hasan Al Bashri bahwa batas waktunya dimulai sejak dipakai. Mereka yang menyatakan terhitung sejak diusap bersandar pada sabda Nabi SAW, "*Musafir mengusap (khuff) selama tiga hari*." Hadits ini adalah hadits *shahih* seperti yang telah disinggung sebelumnya. Hadits ini secara tegas menjelaskan, musafir mengusap sepatunya selama tiga hari, itu tidak lain kecuali batas waktunya terhitung sejak diusap. Selain itu, karena Asy-Syafi'i berkata, "Apabila seseorang berhadats saat bermukim dan mengusap saat bepergian, maka ia meneruskan usapan sepatunya."

Asy-Syafi'i mengaitkan hukum dengan membasuh *khuff*.

Para sahabat kami bersandar pada riwayat Hafizh Qasim bin Zakaria Al Mathrazi dalam hadits Shafwan yang menghitung batas waktu dari hadats ke hadats selanjutnya. Tambahan ini janggal dan tidak kuat serta berdasarkan qiyas yang disebutkan penulis. Mereka menanggapi hadits-hadits bahwa maknanya boleh mengusap *khuff* selama tiga hari. Kami juga berpendapat seperti itu bila seseorang mengusap setelah berhadats, tapi bila menundanya berarti menyia-nyiakan waktu.

Pernyataan mereka, "Apabila berhadats saat bermukim dan mengusap *khuff* saat bepergian, maka ia meneruskan mengusap *khuff*," dapat dijawab bahwa yang menjadi standar dalam waktu adalah bolehnya berbuat dan karena adanya hadats, boleh mengusap *khuff*. Sedangkan yang menjadi standar dalam ibadah adalah saat seseorang mengalami ketidakjelasan dalam batasan waktu mengenakan *khuff* dan hal itu berlaku dalam masalah orang yang bepergian. Dalilnya, orang yang kedatangan waktu shalat saat bermukim kemudian bepergian di waktu tersebut. Ia boleh meng-*qashar* dan orang yang kedatangkan waktu shalat saat bermukim kemudian perahunya berjalan, ia harus menyempurnakan shalat. Masuknya waktu mengusap *khuff* sama seperti masuknya waktu shalat dan permulaan mengusap *khuff* sama seperti permulaan shalat. Sebagian sahabat kami berargumen, keringanan untuk mengusap *khuff* diperlukan sejak seseorang berhadats. Dalil ini tidak benar karena seseorang perlu mengusap *khuff* sejak saat memakainya untuk memperbarui wudhu. *Wallahu a'lam.*

Perlu diketahui, apabila seseorang memakai *khuff* kemudian ingin memperbarui wudhu sebelum berhadats, maka ia boleh mengusap *khuff* dan waktunya tidak terhitung hingga ia berhadats. *Wallahu a'lam.*

Ungkapan penulis, "Ibadah sementara," tidak mencakup wudhu dan mandi. Ada juga yang menyatakan bahwa tidak ada pengecualian, tapi hanya sebagai pendekatan untuk sub kepada yang asas. Ada juga yang menyatakan, pernyataan penulis ini terbantah dengan zakat karena zakat boleh disegerakan sedangkan ini tidak membatalkan zakat karena penulis menyatakan sejak boleh dilakukan, bukan sejak wajibnya.

6. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang mengenakan *khuff* saat bermukim kemudian berhadats dan mengusap *khuff*, setelah itu bepergian, maka ia meneruskan usapan bagi orang yang bermukim karena ia memulai ibadah saat bermukim, sehingga ia terkena hukum orang yang bermukim. Ini seperti halnya seseorang yang hendak shalat saat bermukim, lalu bepergian. Apabila yang bersangkutan berhadats saat bermukim kemudian bepergian dan mengusap *khuff* saat dalam perjalanan sebelum waktu shalat habis, maka ia menyempurnakan usapan musafir ketika berhadats saat bermukim karena ia memulai ibadah pada saat bepergian, sehingga *rukhsah* bepergian berlaku baginya. Apabila ia bepergian setelah waktu shalat habis kemudian mengusap *khuff*, maka dalam hal ini ada dua pendapat:

a. Abu Ishak berkata, 'Ia meneruskan usapan saat bermukim karena habisnya waktu shalat saat ia bermukim itu sama seperti ia memasuki shalat dalam hal wajibnya menyempurnakan. Demikian juga dalam hal mengusap *khuff*'.

b. Abu Ali bin Abu Hurairah berkata, 'Ia meneruskan usapan musafir karena mengusap *khuff* dalam kondisi tidak jelas saat ia bepergian. Ia sama dengan orang yang bebergian sebelum waktu shalat habis'.

Masalah ini tidak sama seperti shalat karena shalat waktunya bisa habis dan bisa diganti. Apabila waktunya habis saat seseorang bermukim, maka tanggungan shalat bagi orang bermukim tetap ada sehingga yang bersangkutan menggantinya. Sementara mengusap *khuff* tidak hilang waktunya dan tidak ada tanggungannya, sehingga masalah ini sama seperti shalat sebelum waktunya habis."

Penjelasan:

Dalam bagian ini ada empat permasalahan, yaitu:

1. Apabila seseorang mengenakan *khuff* saat bermukim lalu bepergian sebelum berhadats, maka ia boleh mengusap *khuff* layaknya orang yang bepergian berdasarkan ijmak.

2. Jika seseorang mengenakan *khuff* dan berhadats saat bermukim kemudian bepergian sebelum waktu shalat habis, maka ia juga boleh

mengusap *khuff* layaknya orang yang bepergian menurut pendapat kami dan pendapat seluruh ulama kecuali yang diriwayatkan oleh para sahabat kami dari Al Muzani, bahwa ia mengusap layaknya orang yang bermukim.

Qadhi Abu Thayyib berkata, "Seperti itu juga yang diriwayatkan oleh Daraki dari Al Muzani."

Sayangnya ini salah. Pendapat Al Muzani sama dengan pendapat kami, yaitu mengusap *khuff* layaknya orang yang bepergian. Apabila ada yang mengatakan, waktu mengusap *khuff* saat bermukim tidak jelas, maka dijawab bahwa bermukim hanya berimbas pada ibadah, yaitu mengusap *khuff*, bukan pada waktunya.

3. Jika seseorang berhadats saat bermukim kemudian bepergian setelah habisnya waktu shalat, apakah ia mengusap seperti musafir ataukah orang yang bermukim? Dalam hal ini ada dua pendapat yang disebutkan oleh penulis dengan dalilnya. Yang benar, mengusap layaknya musafir. Seluruh penulis membenarkan pendapat ini dan dikemukakan Ibnu Abu Hurairah, selain jumhur ulama pendahulu.
4. Jika seseorang berhadats dan mengusap *khuff* saat bermukim lalu bepergian sebelum genap sehari semalam. Menurut madzhab kami, ia meneruskan waktu sehari semalam sejak saat berhadats. Pendapat ini dikemukakan oleh Malik, Ishak, Ahmad dan Daud dalam salah satu riwayat mereka berdua. Sementara itu Abu Hanifah dan Ats-Tsauri menyatakan, ia harus meneruskan usapan musafir. Pendapat ini juga dinukil dari salah satu riwayat Ahmad dan Daud.

Para sahabat kami berdalil dengan penjelasan yang disebutkan penulis, yaitu mengusap *khuff* adalah ibadah yang menyatukan antara bermukim dan bebergian sehingga hukum bermukim yang dominan. Ini seperti halnya orang yang shalat di perahu yang bersandar kemudian perahunya jalan dan meninggalkan pantai sementara ia tengah shalat, maka ia harus menyempurnakan shalat bermukim berdasarkan ijmak kaum muslimin. Qiyas ini dijadikan pedoman oleh para sahabat kami.

Namun ada satu pertanyaan, bagaimana mereka menggambarkannya seperti masalah shalat karena bila yang bersangkutan saat shalat berniat meng-

qashar, maka shalatnya tidak sah. Ini menurut kami disepakati. Para sahabat kami menyatakannya dengan jelas kecuali Imam Al Haramain, karena dalam bab shalat bagi musafir, ia menyebutkan dua kemungkinan. Pendapat yang benar menyatakan bahwa shalatnya batal meski ia shalat Zhuhur secara mutlak atau dengan niat untuk menyempurnakan. Inilah yang diwajibkan. Tapi bukan lantaran itu antara bermukim dan bepergian menyatu, tapi sebabnya adalah syarat meng-*qashar* shalat, yaitu niat meng-*qashar* saat memulai shalat. Pertanyaan ini bagus.

Jawaban: Gambarannya adalah seseorang hendak shalat secara mutlak dan dengan gambaran ini didapatkan petunjuk melalui dua hal:

a. Hukum menyempurnakan shalat disebabkan oleh dua hal. Pertama, menyatunya antara hukum bermukim dan bepergian. Kedua, hilangnya *qashar*.

b. Yang dimaksudkan para sahabat keharusan yang diberlakukan Abu Hanifah itu sesuai dengan pendapat kami yang mewajibkan menyempurnakan shalat dalam masalah ini. Madzhab Abu Hanifah menyatakan *qashar* adalah azimah (bukan *rukhsah*) yang tidak memerlukan niat. Dengan demikian, wajibnya menyempurnakan shalat menurutnya tidak memiliki sebab selain menyatunya antara hukum bermukim dan bepergian.

Abu Hanifah mewajibkan menyempurnakan shalat yang lebih menitikberatkan pada hukum bermukim. Karena itu, selayaknya usapan yang dilakukan adalah usapan orang tidak bepergian karena menitikberatkan pada hukum bermukim. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Apabila seseorang mengusap sebelah *khuff* saat bermukim kemudian bepergian dan mengusap sebelah lainnya saat melakukan perjalanan, apakah ia mengusap *khuff* layaknya orang bermukim ataukah musafir? Ada dua pendapat dalam hal ini:

a. Ia mengusap *khuff* seperti musafir. Pendapat ini dipastikan oleh Qadhi Husain, Al Baghawi dan Ar-Rafi'i. Qadhi Husain berkata, "Kaidahnya

adalah bila ia bepergian sebelum thaharahnya selesai, ia mengusap seperti musafir karena ia belum menyelesaikan usapan saat bermukim, seolah-olah ia belum melakukan apa pun."

b. Ia mengusap *khuff* seperti halnya orang yang bermukim. Pendapat ini dipastikan oleh Al Mutawalli dan dipastikan oleh Asy-Syasyi. Pendapat ini benar karena yang bersangkutan melakukan ibadah yang belum jelas saat bermukim dan saat itu menyatu antara hukum bermukim dan bepergian. Dengan demikian hukum bermukim yang lebih dominan. Inilah alasan yang dijadikan pedoman oleh para sahabat dalam pangkal masalah ini seperti yang dijelaskan sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

7. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang mengusap *khuff* saat berada dalam perjalanan kemudian bermukim, maka ia meneruskan usapan orang yang bermukim. Al Muzani berkata, 'Apabila ia sudah mengusap selama sehari semalam, maka ia melanjutkan usapannya selama sepertiga dari dua hari dan dua malam, yaitu selama dua pertiga sehari semalam. Apabila ia masih punya waktu selama dua hari dua malam, maka ia wajib mengusap *khuff* selama sepertiganya'. Alasan madzhab kami adalah ibadah berubah-ubah karena faktor bepergian dan bermukim, apabila keduanya menyatu, maka yang lebih didominankan adalah hukum bepergian dan tidak gugur dari keduanya sama seperti shalat."

Penjelasan:

Madzhab Asy-Syafi'i yang tidak diperdebatkan oleh para sahabat adalah apabila seseorang mengusap *khuff* dalam perjalanan kemudian bermukim, maka ia meneruskan usapan orang yang bermukim. Apabila setelah berhadats berlalu masa selama kurang dari sehari semalam, maka ia meneruskannya tapi bila telah berlalu selama sehari semalam dan lebih banyak berlalu saat bepergian, maka batas waktunya sudah berlalu sejak kedatangannya dan hukum berlalunya waktu mengusap *khuff* sudah diketahui.

Para sahabat kami berkata, "Apabila mengusap *khuff* dalam perjalanan lebih dari sehari semalam kemudian tiba, semua shalat yang ia lakukan saat

dalam perjalanan sah, maka tidak ada perbedaan pendapat. Hukum berakhirnya waktu mengusap ditentukan saat ia tiba. Apabila ia tiba saat sedang shalat dalam perahunya setelah berlalu sehari semalam dalam perjalanan, maka shalatnya batal sejak ia tiba. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat karena berakhirnya waktu mengusap *khuff* saat shalat membatalkan shalat itu mengingat ia sudah diwajibkan membasuh kaki atau wudhu secara sempurna."

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para sahabat kami berkata, "Apabila musafir berniat bermukim saat sedang shalat setelah berlalu sehari semalam sejak mengusap *khuff*, maka shalatnya batal. Apabila berniat sebelum berlalu sehari semalam, maka shalatnya tidak batal. Dalil pangkal masalah ini seperti yang disebutkan oleh penulis, yaitu menyatunya antara hukum bermukim dan hukum bepergian. Inilah pegangan para sahabat dalam masalah ini."

Sementara madzhab Al Muzani disebutkan oleh penulis dan gurunya, Syaikh Qadhi Abu Thayyib, dan sekelompok ahli fikih lain, tapi mayoritas tidak menyebutkan pendapat ini.

Penulis *Asy-Syamil* menuturkan, Al Muzani menyebutnya dalam beberapa penjelasannya yang kompeten menanggapi pandangan Asy-Syafi'i. Qadhi Abu Thayyib dan Al Mahamili menyatakan, Abu Abbas bin Suraij menengahi pandangan antara Asy-Syafi'i dan Al Muzani, ia berkata, "Apabila Al Muzani berpendapat qiyas yang benar seperti ini, tapi mengesampingkan ijmak atau lainnya, berarti antara dia dan kita tidak ada perbedaan yang besar. Tapi apabila ia berpendapat diputuskan seperti itu berarti berseberangan dengan ijmak. Demikian pernyataan Ibnu Suraij yang secara tegas menyatakan adanya ijmak kebalikan dari pendapat Al Muzani. Dengan demikian ijmak ini menjadi dalil lain yang membantahnya. Selanjutnya, kaidah madzhab Al Muzani adalah mengusap selama sepertiga sisa waktu yang masih ada." *Wallahu a'lam.*

Ada yang menyatakan, kata بَقِيَ dan بَقَيَ (sisa) adalah dialek Thai' dan yang fasih dan masyhur adalah بَقِيَ. Dialek ini digunakan oleh seluruh orang Arab dan itulah yang disebukan dalam Al Qur`an. Allah SWT berfirman, وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ "*Dan tinggalkanlah yang tersisa*

dari riba jika kalian adalah orang-orang yang beriman." (Qs. Al Baqarah [2]: 278)

Disebutkan dalam ayat ini, kata بَقِيَ yang artinya tersisa.

Ungkapan penulis, "Hukum bermukim didominankan dan tidak menggugurkan keduanya sama seperti shalat," maksudnya adalah untuk orang yang shalat di perahu saat dalam perjalanan kemudian perahunya merapat ke pantai sementara ia sudah shalat satu rakaat. Dalam kondisi seperti ini ia harus menyempurnakan shalatnya (tidak boleh menjamak dan meng-*qashar*) berdasarkan ijmak dan tidak terbagi. Pendapat lain menyatakan, ia menyempurnakan tiga rakaat. Ibnu Ash-Shabbagh juga membantah Al Muzani dalam contoh orang yang mengusap *khuff* selama separuh hari saat bermukim kemudian bepergian, ia harus memulai dari yang paling kecil dan tidak gugur.

"Apabila ia mengusap *khuff* kemudian bermukim, maka tidak ada bedanya antara ia berubah menjadi bermukim karena ia sampai di kampung halamannya atau bermukim saat dalam perjalanan di suatu tempat dengan niat bermukim selama empat hari selain dua hari keluar masuk. Sementara apabila ia berniat bermukim kurang dari empat hari saat dalam perjalanan, maka ia harus menyempurnakan jangka waktu musafir karena *rukhsah* perjalanannya masih ada. *Wallahu a'lam.*

8. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang ragu, apakah mengusap *khuff* saat bermukim ataukah saat di perjalanan, maka masalah ini didasarkan pada mengusap saat bermukim. Karena kewajiban semulanya adalah membasuh kaki sementara mengusap *khuff* adalah *rukhsah* dengan syarat. Apabila ia tidak yakin memenuhi syarat, maka *rukhsah*-nya dialihkan ke kewajiban semula, yaitu membasuh kaki. Apabila ia ragu, apakah berhadats di waktu Zhuhur ataukah di waktu Ashar, maka masalah ini didasarkan pada waktu Zhuhur karena kewajiban semulanya adalah membasuh kaki. Dengan demikian tidak boleh mengusap *khuff* kecuali apabila ia yakin."

Penjelasan:

Kedua permasalahan ini disebutkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*

seperti itu. Para sahabat menyepakatinya. Imam Al Haramain menukil kesepakatan atas kedua permasalahan ini. Al Mawardi dan Ar-Ruyani meriwayatkan dari Al Muzani, ia berkata, "Batas waktunya dimulai dari Ashar karena hukum asal menyatakan bahwa batas waktu mengusap *khuff* masih ada."

Para sahabat kami berargumentasi dengan dalil yang dipakai penulis, yaitu kewajiban awalnya adalah membasuh kaki. Selanjutnya, kaidah madzhab kami adalah apabila seseorang ragu dalam memulai waktu mengusap *khuff* atau berakhirnya waktu harus didasarkan pada sesuatu yang mewajibkan dibasuhnya kaki karena membasuh kaki adalah kewajiban asal dan yang diketahui dengan yakin sehingga tidak bisa ditinggalkan karena keraguan.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para sahabat menyatakan, apabila terjadi keraguan seperti ini lalu ia ingat bahwa ia mengusap *khuff* saat dalam perjalanan atau waktunya belum habis, maka ia boleh shalat dengan mengenakan *khuff* itu dan boleh mengusapnya hingga berakhirnya jangka waktu yang ia ingat. Mereka berkata, "Apabila ia shalat dalam keadaan ragu, maka ia harus mengulangi shalat dalam kondisi tersebut karena ia shalat sementara ia berkeyakinan wajib bersuci. Dengan demikian ia harus mengulangi shalat seperti halnya bila ia yakin berhadats dan ragu apakah sudah bersuci atau belum kemudian shalat dalam keraguan seperti itu, setelah usai shalat, ia yakin kalau ia sudah bersuci, maka ia wajib mengulangi shalat tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Karena ia shalat dalam keadaan ragu tanpa asas yang bisa dijadikan patokan. Ini seperti halnya apabila ia shalat dalam keadaan ragu apakah sudah tiba waktunya atau belum tanpa berijtihad dan ternyata benar (waktunya sudah tiba), maka dalam kasus ini ia wajib mengulangi shalat.

Wajibnya mengulangi shalat dalam keadaan ragu meski batas waktu mengusap *khuff* masih ada yang kami sebut di atas disepakati. Para sahabat kami berkata, "Ia tidak boleh mengusap *khuff* dalam kondisi ragu. Sepatu harus dilepas lalu memulai dari awal lagi. Apabila ia mengusap *khuff* dengan keraguan dan setelah itu ingat bahwa jangka waktunya belum habis, maka hukum mengusap sepatunya tidak sah. Ia harus mengulangi lagi. Berkenaan dengan meneruskan wudhu, ada satu pendapat yang menyatakan bahwa itu

sama seperti memisah wudhu dengan jeda waktu. Demikian yang dipastikan oleh Qaffal dalam *Syarh At-Talkhish*, sahabatnya, Qadhi Husain dalam *At-Ta'liq*, sahabatnya, Al Baghawi dan lainnya. Asy-Syasyi menuturkan pendapat ini dalam *Al Mu'tamad* dan *Al Mustazhhari* dari gurunya, Syaikh Abu Ishak, penulis buku ini.

Sementara itu penulis *Asy-Syamil* tidak sependapat dengan mereka, ia berkata, "Mengusap *khuff* dalam kondisi ragu, hukumnya sah karena hukum thaharah dianggap sah bersamaan dengan keraguan. Sebabnya, seperti orang yang ragu apakah berhadats atau tidak lalu wudhu dengan niat menghilangkan hadats, setelah wudhu baru ia yakin bahwa ia berhadats, maka dalam kasus inii wudhunya sah."

Pandangan yang dikemukakan oleh penulis *Asy-Syamil* ini lemah atau tidak sah karena ibadah —dalam hal mengusap *khuff*— dilakukan saat ragu dan ibadah yang dilakukan saat ragu hukumnya tidak sah seperti penjelasan tentang shalat sebelumnya dan penjelasan lainnya. Analoginya, apabila seseorang ragu tentang arah kiblat lalu ia shalat tanpa berijtihad dan ternyata ia menghadap persis ke arah kiblat, maka ia tetap wajib mengulangi shalat. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Adapun masalah hadats yang dia jadikan dalil, apabila ia bermaksud orang tersebut yakin suci kemudian ragu apakah berhadats atau tidak, menurut pendapat yang benar, apabila ternyata ia yakin kalau ia berhadats, maka hukum wudhunya tidak sah. Selain itu, ia harus mengulangi lagi seperti yang dijelaskan sebelumnya ada bab niat wudhu. Tapi bila yang dimaksudkan orang tersebut yakin berhadats sementara ia ragu apakah sudah wudhu atau belum lalu wudhu dalam kondisi ragu, maka wudhunya sah. Contoh ini tidak bisa disamakan dengan masalah mengusap *khuff* karena yang bersangkutan wajib wudhu lalu wudhu dengan kondisi ragu, maka wudhu dalam kondisi ini sah. Contoh ini tidak bisa disamakan dengan masalah mengusap *khuff* karena ia wajib wudhu dan ia telah melakukannya.

Namun Asy-Syasyi membantah pernyataan penulis *Asy-Syamil* seperti yang aku sebutkan. Pengambilan dalilnya tidak benar dan tidak pada tempatnya. Karena apabila seseorang ragu apakah berhadats atau tidak, ia diperintahkan untuk wudhu secara anjuran apabila ia yakin suci dan ragu

apakah berhadats atau tidak atau secara wajib bila sebaliknya. Apabila ia diperintahkan bersuci kemudian ternyata ia sebelumnya berhadats, maka ia telah yakin akan keberadaan sesuatu yang disucikan lantaran keraguan tersebut. Lain halnya dengan orang yang mengusap *khuff* karena ia tidak boleh mengenakannya dalam keadaan ragu. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Ibadah-ibadah yang dilakukan dalam keadaan ragu tanpa adanya asas yang dijadikan patokan dan tidak diperintahkan, maka hukumnya tidak sah meski sesuai dengan yang betul. Contohnya adalah, seseorang ragu apakah waktu shalat sudah masuk atau belum lalu shalat tanpa berijtihad terlebih dahulu dan ternyata benar sudah masuk waktunya, maka shalatnya tidak sah. Seperti itu juga bila tawanan ragu apakah sudah masuk bulan Ramadhan ataukah belum kemudian puasa tanpa berijtihad terlebih dahulu dan ternyata memang benar sudah masuk bulan Ramadhan. Contoh lainnya, seseorang meragukan arah kiblat lalu shalat tanpa berijtihad terlebih dahulu dan ternyata benar menghadap kiblat, atau seseorang ragu pada malam ketigapuluh bulan Sya'ban, apakah sudah masuk bulan Ramadhan atau belum lalu puasa tanpa petunjuk syar'i dan ternyata benar sudah masuk bulan Ramadhan.

Semua contoh-contoh ibadah ini tidak sah tanpa adanya perbedaan pendapat. Contoh lainnya, apabila seseorang wajib menebus kafarat secara berurutan kemudian berniat puasa sejak malam sebelum mencari budak, setelah itu ia mencari tapi tidak menemukan, maka hukum puasanya tidak sah kecuali apabila niatnya diperbaharui pada malam hari berikutnya setelah tidak menemukan budak yang dicari. Masalah-masalah ini dan masalah-masalah serupa akan dijelaskan secara panjang lebar di tempatnya masing-masing.

Apabila air suci dan air najis memiliki kemiripan lalu seseorang berwudhu memakai salah satunya tanpa berijtihad terlebih dahulu, maka berdasarkan madzhab kami, ia wajib berijtihad. Apabila ternyata yang dipakai memang air suci, maka wudhunya tidak sah menurut pendapat yang benar. Masalah ini sudah dijelaskan sebelumnya dalam bab meragukan kenajisan air. Contoh-

contoh ini bisa dijadikan dalil pada masalah-masalah serupa dan kami akan menjelaskannya beserta masalah-masalah serupa di tempatnya masing-masing.

Sementara praktik-prektik non ibadah, di antaranya ada yang sah dilakukan dalam keadaan ragu seperti halnya prakek-praktek ibadah. Ada juga yang tidak sah. Contoh pertama, apabila seseorang diberitahu bahwa anaknya telah lahir lalu berkata, "Apabila perempuan, aku menikahkanmu dengannya," atau ia berkata, "Apabila putriku dicerai suaminya atau suaminya meninggal dunia dan masa *iddah*-nya sudah habis, maka aku menikahkanmu dengannya," atau ia memiliki empat istri lalu seseorang berkata kepadanya, "Apabila salah satunya meninggal dunia, maka aku menikahkanmu dengan putriku." Dan jika ternyata benar seperti yang diperkirakan, maka pernikahan seperti ini tidak sah berdasarkan madzhab kami. Inilah yang dipastikan oleh jumhur. Yang lain menyatakan ada dua pendapat.

Contoh kedua, apabila seseorang melihat wanita dan ia ragu apakah wanita tersebut istrinya atau bukan lalu ia berkata, "Kau tercerai" atau "Engkau merdeka," maka talak dan kemerdekaan budak berlaku tanpa adanya perbedaan pendapat.

Contoh ketiga, apabila seseorang menjual harta orang yang memberi waris dengan menyangka bahwa yang memberi waris masih hidup padahal sudah mati atau menjual barang yang dikiranya milik orang lain, namum ternyata memang benar wakilnya membeli barang tersebut untuknya atau ternyata pemiliknya mewakilkannya untuk berjual beli sementara wakilnya tidak tahu, maka berkenaan dengan status keabsahan jual beli ini ada dua pendapat. Ada yang menyatakan bahwa pendapat yang benar adalah sah. Masing-masing contoh di atas ada padanya yang akan kami jelaskan dengan sub-sub babnya di tempatnya masing-masing.

Kedua: Penulis *At-Talkhish*, Qaffal dan lainnya dari kalangan sahabat menyebutkan beberapa permasalahan dalam hal ini yang berkenaan dengan masalah ragu mengusap *khuff*. Untuk hal-hal semacam ini, pada dasarnya keraguan harus dihilangkan. Aku telah menyebutkan masalah-masalah yang mereka sebutkan beserta pembahasannya dan aku tambahkan masalah-

masalah serupa di akhir bab meragukan kenajisan air.

9. Asy-Syirazi berkata, "Apabila ia mengenakan kedua sepatunya dan berhadats kemudian mengusap dan shalat Zhuhur, Ashar, Maghrib dan Isya, setelah itu ragu apakah ia mengusap *khuff* sebelum Zhuhur atau sesudahnya, maka masalah shalat didasarkan pada asumsi bahwa ia melaksanakannya sebelum mengusap *khuff* sehingga ia harus mengulangi lagi. Karena menurut hukum asal, tanggungan shalat tetap ada. Sementara masalah waktu mengusap *khuff* didasarkan pada asumsi sudah berlalu dan dikembalikan kepada hukum asal, yaitu membasuh kaki."

Penjelasan:

Masalah ini termasuk masalah krusial yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* yang terkenal. Hal ini disebabkan dua hal, yaitu:

1. Penulisnya menyatakan bahwa seseorang mengusap *khuff* dan shalat Zhuhur sementara ia ragu apakah sudah wudhu atau belum, maka kasus ini penulis mewajibkannya mengulangi shalat. Jawaban ini bisa diketahui melalui metodenya dan metode kalangan ahli fikih Irak. Sementara yang benar menurut ahli fikih Khurasan, keraguan setelah shalat usai tidak mewajibkan shalat diulangi lagi. Penulis menyatakannya dengan jelas dalam bab sujud sahwi.
2. Penulisnya menyatakan bahwa bila kemudian yang bersangkutan ragu apakah ia mengusap *khuff* sebelum Zhuhur atau setelahnya, maka dalam kasus ini penulis menempatkan keraguan pada usapan itu sendiri dan batas waktunya kemudian dikaitkan dengan hukum batas waktu. Ini seperti yang tercantum dalam kaidah bahwa batas waktu mengusap *khuff* terhitung sejak seseorang berhadats, bukan sejak mengusap. Penulis Al Bayan menanggapi kerumitan contoh pertama dalam kitabnya *Musykilat Al Muhadzdzab* sebagai berikut, "Masalah ini tidak seperti yang terlihat dan yang bersangkutan yakin ia shalat Zhuhur sementara ragu apakah sudah wudhu atau belum. Orang yang ragu apakah shalat dengan wudhu sebelumnya ataukah belum tidak mengharuskannya mengulangi shalat lagi

seperti halnya apabila ia ragu apakah shalat tiga ataukah empat rakaat? Yang benar, gambarannya adalah yang bersangkutan yakin sudah shalat Ashar, Maghrib dan Isya dengan thaharah sementara itu ragu apakah hadatsnya terjadi sebelum Zhuhur lalu wudhu dan shalat Zhuhur ataukah hadatsnya terjadi setelah Zhuhur dan ia belum melaksanakannya. Dalam kondisi seperti ini ia wajib shalat Zhuhur dan mendasarkan jangka waktu mengusap *khuff* dengan asumsi sudah habis. Demikian pernyataan penulis *Al Bayan*.

Abu Hasan Az-Zubaidi berkata, "Gambaran permasalahan ini adalah seseorang mengenakan *khuff* saat bermukim dan berhadats saat masih bermukim sebelum matahari tepat berada di tengah-tengah langit misalnya lalu ia shalat Zhuhur pada waktunya saat bermukim, setelah itu ia bepergian seusai shalat Zhuhur. Kemudian ketika waktu Ashar tiba ia berada dalam perjalanan lalu ia shalat Ashar, Maghrib dan Isya. Setelah itu ia ragu apakah ia mengusap sepatunya setelah Zhuhur di waktu Ashar saat berada dalam perjalanan sehingga ia memiliki batas waktu mengusap *khuff* layaknya orang yang bepergian dan ia wajib mengganti Zhuhur. Apabila ia mengusap *khuff* sebelum Zhuhur, maka ia memiliki batas waktu mengusap *khuff* layaknya orang yang bermukim dan tidak wajib mengganti Zhuhur."

Kami katakan kepadanya, "Anda harus tegas. Anda shalat Zhuhur tanpa mengusap *khuff* dan harus menggantinya karena hukum asal shalat Zhuhur masih ada dalam tanggungan Anda. Menurut hukum asal lainnya, mengusap *khuff* tidak ada. Dengan demikian, kedua hukum asal ini sepakat mewajibkan shalat Zhuhur harus diganti. Sedangkan batas waktu mengusap sepatunya didasarkan berlaku sebelum Zhuhur agar ia kembali pada hukum asal, yaitu membasuh kaki. Dengan demikian, waktu hadatsnya terjadi sebelum matahari tepat berada di tengah langit diketahui secara yakin dan shalat Zhuhur dilakukan saat sedang bermukim secara yakin."

Syaikh Amr bin Shalah berkata, "Tanggapan untuk kerumitan contoh pertama adalah didasarkan pada pendapat yang diriwayatkan oleh ahli fikih Khurasan bahwa terjadinya keraguan seperti ini setelah shalat mewajibkan pengulangan shalat. Tanggapan terhadap contoh kedua, bahwa gambaran permasalahannya adalah hadats dan mengusap *khuff* berbarengan. Sepertinya

ia berkata, "Ia mengenakan *khuff* kemudian berhadats dan mengusap seluruhnya, setelah itu berkata, 'Kemudian ia ragu apakah usapan dilakukan sebelum atau sesudah Zhuhur?' Dengan kata lain, apakah hadats dan mengusap *khuff* terjadi secara beriringan sehingga penulis cukup menyebut salah satunya?" Demikian pernyataan Abu Amr.

Sementara yang disebutkan oleh penulis *Al Bayan* berbeda dengan pernyataan penulis. Mungkin maksud pernyataan Az-Zubaidi sama seperti penulis. Pernyataan yang dikemukakan Abu Amr bisa ditanggapai dengan jawaban kedua. Sedangkan jawaban yang keduanya lemah atau batil karena dua hal:

a. Bagaimana dibenarkan mengartikan ungkapan penulis, dengan makna janggal yang disebutkan dalam pandangan ahli fikih Khurasan sementara seluruh ahli fikih Irak menyatakan sebaliknya? Seperti itu juga pandangan mayoritas ahli fikih dan sebagian besar ahli fikih Khurasan.

b. Putusan yang ia wajibkan dan yang menyatakan keraguan dalam wudhu seusai shalat tidak mewajibkan pengulangan shalat sama seperti keraguan pada bilangan rakaat tidak bisa diterima. Orang yang ragu apakah sudah wudhu atau belum setelah shalat harus mengulangi shalat, lain halnya apabila ragu dalam rukun-rukunnya seperti rakaat dan sujud karena keraguan seperti ini tidak mengharuskan apa pun menurut madzhab kami. Pendapat yang dikemukakan oleh para sahabat yang mengharuskan mengulang hanyalah keraguan pada rukun-rukun shalat. Demikian yang mereka tegaskan.

Perbedaan antara rukun-rukun shalat dan thaharah ada dua, yaitu: (a) keraguan dalam rukun-rukun shalat sering terjadi sehingga ditolelir demi menghilangkan beban berat, lain halnya keraguan dalam thaharah, dan (b) ragu dalam sujud dan semacamnya terjadi setelah yakin shalat dilakukan dan hukum asalnya adalah shalat harus diteruskan secara benar, tidak seperti ragu dalam thaharah.

Ragu dalam thaharah artinya ragu apakah sudah memasuki shalat atau belum? Hukum asal menyatakan belum. Syaikh Abu Hamid dan Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq* mereka berdua, Al Mahamili dan lainnya dalam bab

air dan yang lain di akhir bab tata cara wudhu, Qadhi Abu Thayyib dalam *Syarh Furu' Ibnu Al Haddad* dan seluruh sahabat menyatakan inti yang aku sebutkan. Mereka berkata, "Apabila orang yang berhadats wudhu kemudian memperbarui wudhu, setelah itu shalat satu kali lalu yakin lupa tidak mengusap kepala padahal salah satu di antara kedua wudhu itu, maka ia wajib mengulangi shalat karena bisa jadi kepala yang tidak diusap terjadi dalam pertama."

Mereka tidak mengatakan, apabila ia ragu setelah shalat. Contoh ini banyak sekali padanannya. *Wallahu a'lam.*

Perlu diketahui, Syaikh Abu Hamid Isfirayini menyebutkan dalam *At-Ta'liq* di akhir bab ijarah untuk haji dan wasiat berhaji, di akhir pembahasan tentang haji bahwa Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Imla'*, "Apabila seseorang berumrah atau haji, kemudian setelah usai thawaf ia ragu apakah berthawaf dalam keadaan suci ataukah tidak? Maka aku menganjurkannya untuk mengulangi thawaf karena setelah ia usai thawaf. Kami putuskan thawafnya sah secara zhahir dan tidak terpengaruh oleh keraguan yang muncul setelah diputuskan sah secara zhahir. Tidak seperti orang yang ragu saat melakukan ibadah, apakah ia dalam keadaan bersuci ataukah tidak? Ibadahnya tidak sah karena secara zhahir ia tidak diputuskan telah menunaikannya. Demikian juga putusan dalam shalat, apabila seseorang usai shalat kemudian ragu apakah shalat dalam keadaan suci ataukah tidak? Apakah membaca saat shalat ataukah tidak? Apakah meninggalkan satu kali sujud ataukah tidak? Seperti yang telah kami sebut sebelumnya, maka hukum semua ibadah ini sah setelah ia menyelesaikannya secara *zhahir* sehingga keraguan tidak berpengaruh setelah itu.

Abu Hamid berkata, "Masalah ini bagus." Demikian pernyataan dan penukilan Abu Hamid. Seperti itulah Qadhi Abu Thayyib menukil masalah dalam pembahasan tentang haji dari kitabnya *At-Ta'liq* dan *Al Mujarrad* dari *Al Imla'* karya Asy-Syafi'i. Al Mahamili juga menukilnya dalam kedua kitabnya, *Al Majmu'* dan *At-Tajrid* dan ahli fikih lain. Mereka tidak menyebut perbedaan pendapat. Jadi, dalam masalah ini ada perbedaan pendapat apakah keraguan dalam wudhu seusai shalat mengharuskan shalat diulang lagi ataukah tidak?

Perlu diketahui, permasalahan yang disebutkan penulis di atas disebutkan

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*. Para sahabat menyebutnya namun tidak seperti penjelasan penulis. Mereka berkata, "Apabila seseorang ragu apakah sudah shalat tiga kali atau empat kali dengan mengusap *khuff*? Batasan waktu mengusap diambil yang terbanyak dan bilangan shalat diambil yang paling sedikit untuk berhati-hati pada keduanya. Contohnya adalah, seseorang mengenakan *khuff* dan yakin berhadats, setelah itu mengusap *khuff* dan shalat Ashar, Maghrib dan Isya, lalu ia ragu apakah lebih dahulu hadatsnya ataukah lebih dahulu membasuh *khuff* di permulaan waktu Zhuhur kemudian ia shalat Zhuhur dengan keraguan ini ataukah hadats dan mengusap sepatunya ditunda hingga di permulaan waktu Ashar dan ia belum shalat dhuhur? Untuk shalat didasarkan pada kemungkinan penundaan dan ia belum melakukannya sehingga ia wajib mengganti shalat tersebut. Karena pada dasarnya masih menjadi tanggungannya, sementara untuk batasan waktu mengusap *khuff* didasarkan pada kemungkinan dilakukan lebih awal sehingga dianggap sudah habis waktunya karena hukum asalnya membasuh kaki. Hukum asal dan berhati-hati diberlakukan pada kedua kasus ini. *Wallahu a'lam.*

10. Asy-Syirazi berkata, "Boleh mengusap semua *khuff* yang sempurna yang bisa dipakai jalan dengan baik, baik terbuat dari kulit, hamparan permadani, sobekan kain atau dari bahan lain. Sementara *khuff* yang sobek ada dua pendapat. Asy-Syafi'i menyebutkan dalam pendapat lama (*qaul qadim*) bahwa apabila robekannya tidak menghalangi untuk bisa dipakai jalan dengan baik, boleh diusap karena bisa dipakai berjalan dengan baik, sama seperti *khuff* yang sempurna. Sementara dalam pendapat barunya (*qaul jadid*), Asy-Syafi'i menyatakan, apabila ada bagian kaki yang terlihat tidak boleh diusap karena bagian kaki yang tersingkap hukumnya dibasuh, sementara menyatukan antara mengusap dan membasuh tidak boleh. Dengan demikian lebih didominankan pada hukum membasuh seperti halnya apabila salah satu dari kedua kakinya tersingkap sedangkan yang lain tertutup."

Penjelasan:

Para sahabat kami sepakat, bahwa *khuff* tidak disyaratkan terbuat

dari kulit. Sepatu yang boleh diusap boleh terbuat dari kulit, hamparan permadani, sobekan kain, kayu dan sejenisnya dengan syarat harus sempurna yang bisa dipakai berjalan dengan baik mengingat sebab bolehnya mengusap *khuff* adalah kebutuhan dan kebutuhan ada pada semua jenis *khuff* tersebut. Ini sama dengan kasus istinja dengan bebatuan. Para sahabat kami dan teks pendapat Asy-Syafi'i sepakat bahwa mensyaratkan *khuff* harus kuat yang bisa dipakai berjalan dengan baik. Mereka berkata, "Artinya, *khuff* bisa dipakai untuk berjalan menurun, berjalan cepat, naik dan untuk berbagai keperluan yang dilakukan berulang-ulang di rumah, di tempat bermukim dan semacamnya yang biasa dilakukan oleh para pemakai *khuff*. Tidak disyaratkan kemungkinan bisa dipakai berjalan dalam jarak beberapa *farsakh*."[190] Demikian yang ditegaskan oleh para sahabat kami.

Ada empat bentuk robekan *khuff*, yaitu:

a. Robekannya berada di atas mata kaki. Robekan ini tidak bermasalah dan boleh diusap, dan tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Asy-Syafi'i menyebutnya dalam *Al Umm*, *Al Mukhtashar* dan lainnya, para sahabat kami menyetujuinya.

b. Robekan terdapat di tempat wajib dan robekannya besar yang tidak memungkinkan bisa dipakai berjalan. Sepatu seperti ini tidak boleh diusap, dan dalam hal ini tidak ada berpendapat pendapat.

c. Robekan terdapat di tempat wajib tapi robekannya kecil sekiranya tidak terlihat sedikit pun tempat wajibnya. Para sahabat kami berkata, "Itu seperti tempat-tempat lubang jahitan. Sepatu dengan robekan seperti ini boleh diusap, dan dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat.

   Qadhi Husain dan lainnya berkata, "Lubang-lubang jahitan yang masih ada tidak bermasalah meski tembus air."

d. Robekan teradapat di tempat wajib dan ada sedikit bagian kaki yang terlihat tapi masih bisa dipakai jalan. Ada dua pendapat untuk *khuff* seperti ini yang disebutkan dalam kitab induk, keduanya masyhur dan pendapat yang paling kuat menyatakan tidak boleh. Demikian pernyataan Asy-

---

[190] *Farsakh* adalah satuan jarak yang sama dengan 3 mil atau 5544 meter.

Syafi'i dalam pendapat barunya (*qaul jadid*), baik robekan terjadi setelah dipakai atau sebelumnya, baik robekan ada di bagian depan, belakang atau tengah. Sedangkan pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar*, "Bila ada robekan terdapat di bagian depan," tidak dimaksudkan untuk membatasi bagian depan saja tapi disebut seperti itu karena pada umumnya sebagian besar *khuff* robek di bagian depan. Seperti itulah penjelasan yang dikemukakan Al Mawardi.

Syaikh Abu Hamid, Qadhi Husain dan Ar-Ruyani berkata, "Maksudnya bagian-bagian kaki, bukan bagian depan yang kebalikannya belakang."

Ungkapan penulis, "Seperti apabila salah satu kaki tersingkap sementara yang lain tertutup," yang tersingkap dibasuh dan yang tertutupi diusap hukumnya tidak boleh berdasarkan kesepakatan. Kami akan menjelaskannya dalam penjelasan-penjelasan tambahan di akhir bab ini. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Tentang pandangan ulama tentang *khuff* yang robek di tempat wajib yang bisa dipakai jalan seperti yang telah kami sebutkan, bahwa yang benar dan terbaru dalam madzhab kami menyatakan bhwa tidak boleh diusap. Pendapat ini dikemukakan oleh Ma'mar bin Rasyid dan Ahmad bin Hanbal. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Sufyan Ats-Tsauri, Ishak, Yazid bin Harun dan Abu Tsaur, bahwa boleh mengusap seluruh jenis *khuff*. Diriwayatkan dari Al Auza'i, bahwa bila sebagian kaki terlihat, maka sepatunya diusap dan bagian kaki yang terlihat juga diusap. Diriwayatkan dari Malik bahwa apabila robekannya kecil maka boleh diusap dan apabila besar maka tidak boleh diusap. Diriwayatkan dari Abu Hanifah dan para sahabatnya. bahwa apabila robekan seukuran tiga jari tidak boleh diusap, dan jika kurang dari itu boleh diusap. Diriwayatkan dari Hasan Al Bashri, bahwa apabila robekan terlihat lebih besar dari jari-jarinya maka tidak boleh diusap.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Aku berpendapat seperti yang dikemukakan Ats-Tsauri karena secara zhahir Rasulullah SAW membolehkan mengusap *khuff* secara umum mencakup seluruh jenis *khuff*."

Mereka yang membolehkah bersandar pada —meski pandangan

mereka berbeda— dalil yang dipakai oleh Ibnu Al Mundzir dan karena bolehnya mengusap *khuff* adalah *rukhsah* dan karena *khuff* robek diperlukan mengingat sebagian besar *khuff* tidak terlepas dari robekan, sulit untuk dihindari terlebih saat berada dalam perjalanan sehingga hal itu ditolelir karena keperluan. Di samping itu, *khuff* seperti ini haram dipakai orang yang berihram dan bila dipakai wajib menebus kafarat. Dengan demikian boleh diusap seperti halnya *khuff* yang utuh dan sempurna.

Para sahabat kami berdalil pada banyak hal dan yang terbaik seperti disebutkan penulis. Mereka menjawab pengambilan dalil mereka dengan menyebut bolehnya mengusap *khuff* diartikan pada *khuff* yang lazim, yaitu *khuff* yang utuh dan sempurna. Pendapat lainnya menyatakan bahwa *khuff* robek pada umumnya tidak dipakai sehingga tidak diperlukan.

Tanggapan mereka atas pernyataan, "Sepatu robek haram dipakai orang yang berihram dan apabila dipakai wajib menebus kafarat," kewajiban membayar tebusan berkenaan dengan kemewahan sementara *khuff* yang dimaksud terjadi karena robekan, mengusap berkenaan dengan kaki yang tertutupi dan itu tidak bisa dilakukan apabila sepatunya robek. Karena itu, apabila seseorang memakai *khuff* sebelah saja, maka sepatunya tidak boleh diusap. Andai orang yang berihram mengenakan *khuff* sebelah kaki, maka ia wajib membayar tebusan. *Wallahu a'lam.*

11. Asy-Syirazi berkata, "Apabila bagian luarnya robek sementara bagian dalamnya kuat boleh diusap. Dan apabila sepatunya tipis tidak boleh diusap karena itu seperti *khuff* yang terbuka."

Penjelasan:

Asy-Syafi'i berkata, "Apabila bagian luar *khuff* robek sementara bagian dalamnya tahan, maka boleh diusap."

Demikian pernyataannya. Mayoritas sahabat kami menyatakan bahwa maksud Asy-Syafi'i dan apabila sisi dalamnya kuat bisa dipakai berjalan meski tipis, dan apabila tipis tidak mungkin bisa dipakai berjalan maka hukumnya tidak boleh diusap. Demikian yang dipastikan oleh penulis dan para sahabat

melalui berbagai riwayat.

Ar-Ruyani dan Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat janggal dan lemah, bahwa boleh diusap meski bagian dalamnya tipis misalnya *khuff* terdiri dari satu bentuk kemudian bagian luarnya robek namun tidak tembus air, boleh diusap. Ini tidak seperti *khuff* lipatan karena ia tersendiri.

Ar-Ruyani berkata, "Asy-Syafi'i berkata, 'Apa pun yang ditempelkan ke *khuff* termasuk bagian dari *khuff*'."

Ar-Rafi'i berkata, "Berdasarkan penjelasan kami tentang robekan sisi luar saja diqiyaskan pada *khuff* yang robek sisi luar tempat bagian dalam, maka bagian yang tidak dipakai dipastikan oleh Al Ghazali boleh diusap."

Qadhi Abu Thayyib berkata, "Apabila *khuff* robek dan bagian bawahnya ada kaos kaki yang menutupi tempat wajib, maka tidak boleh diusap. Lain halnya dengan sisi dalam karena kaos kaki adalah bagian terpisah dari *khuff* sementara bagian dalam *khuff* melekat. Karena itu, bagian dalam *khuff* disatukan dalam jual beli sementara kaos kaki tidak disatukan dengan *khuff*." *Wallahu a'lam.*

12. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang mengenakan *khuff* yang ada talinya di tempat kaki, kemudian jika *khuff* itu diikat kencang sehingga tidak ada bagian kaki yang terlihat dan lipatan ketika dipakai, maka boleh diusap."

Penjelasan:

Para sahabat kami berkata, "Apabila seseorang mengenakan *khuff* yang ada talinya, dan bagian atas kakinya terbelah maka dalam kasus ini perlu diperhatikan. Apabila belahan ada di bagian atas tempat wajib tidaklah bermasalah karena itu adalah tempat yang sekiranya tidak tertutupi boleh diusap. Apabila belahan ada di bagian wajib dan tidak ada bagian kaki pun yang terlihat bila dipakai berjalan boleh diusap, bila ada bagian kaki terlihat —bila tidak ditambal—, maka tidak boleh diusap. Dan apabila ditambal boleh diusap dengan syarat kaki tidak boleh terlihat sedikit pun atau lipatan yang terlihat saat dipakai berjalan."

Demikianlah Asy-Syafi'i memberikan perincian dalam *Al Umm* dan para sahabat kami dari kalangan ahli fikih Irak. Mereka menukilnya dari pendapat Asy-Syafi'i dan memastikannya. Demikian juga yang dipastikan oleh jumhur ahli fikih Khurasan. Imam Al Haramain meriwayatkan dari ayahnya, Abu Muhammad, ia meriwayatkan pendapat yang tidak membolehkah mengusap *khuff* yang ada talinya yang diikat secara mutlak. Kasus ini seperti halnya seseorang yang melilitkan potongan kulit di kakinya lalu diikat.

Imam Al Haramain berkata, "Yang benar adalah pendapat yang memastikan boleh karena kakinya tertutup."

Para sahabat kami berkata, "Apabila ia mengenakannya dan mengikatnya, setelah itu talinya dilepas, maka batal hukum mengusap *khuff* saat itu juga meski tidak ada bagian kaki yang terlihat sedikit pun karena bila ia berjalan pasti kakinya terlihat. Dengan hanya membuka saja sudah terlepas dari keberadaan *khuff* yang bersangkutan bisa dipakai berjalan dengan kaki tertutup."

Ini telah disepakati oleh para sahabat kami. *Wallahu a'lam.*

13. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang mengenakan kaos kaki, maka boleh diusap dengan dua syarat: (a) tebal, dan (b) bisa dipakai alas kaki. Apabila salah satu dari kedua syarat ini tidak terpenuhi maka tidak boleh diusap."

Penjelasan:

Masalah ini masyhur dan terdapat pernyataan para sahabat yang simpang siur dalam hal ini. Asy-Syafi'i menyebutnya dalam *Al Umm* seperti yang dikemukakan oleh penulis, bahwa boleh mengusap kaos kaki dengan syarat tebal dan bisa dipakai alas kaki. Demikian yang dipastikan oleh sekelompok ahli fikih seperti Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli dan lainnya. Al Muzani meriwayatkan bahwa tidak boleh mengusap kaos kaki kecuali bila melindungi kaki.

Qadhi Abu Thayyib berkata, "Kaos kaki tidak boleh diusap kecuali

bila menutupi bagian kaki yang wajib dibasuh dan bisa dipakai berjalan."

Ia berkata, "Pernyataan Asy-Syafi'i yang dinukil Al Muzani yang menyebut 'Kecuali keduanya melindungi kaki' bukanlah syarat. Asy-Syafi'i menyebutnya karena pada umumnya kaos kaki tidak untuk dipakai berjalan kecuali untuk melindungi kaki."

Demikian pernyataan Qadhi Abu Thayyib. Beberapa kalangan ahli hadits menyebutkan pernyataan serupa. Penulis *Al Hawi, Al Bahr* dan lainnya meriwayatkan pendapat lain, bahwa tidak boleh diusap kecuali apabila tebal dan bisa dipakai berjalan dan melindungi kaki. Yang benar adalah seperti yang dikemukakan Qadhi Abu Thayyib, Qaffal dan beberapa kalangan ahli hadits, bahwa apabila bisa dipakai jalan boleh diusap dan apabila tidak bisa dipakai jalan maka tidak boleh diusap. Demikian yang diriwayatkan oleh Faurani dalam *Al Ibanah* dari pada sahabat secara keseluruhan. Ia berkata, "Bila kaos kaki bisa dipakai jalan, maka boleh diusap dan bila tidak bisa, maka tidak boleh diusap." *Wallahu a'lam.*

Pandangan Ulama tentang Kaos Kaki

Telah disebutkan sebelumnya bahwa madzhab kami yang benar bahwa kaos kaki tebal yang bisa dipakai berjalan boleh diusap, apabila tidak bisa maka tidak boleh diusap. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan bolehnya mengusap bagian atas kaos kaki dari sembilan sahabat Rasulullah SAW: Ali, Abdullah bin Mas'ud, Ibnu Umar, Anas, Ammar bin Yasir, Bilal, Al Barra', Abu Umamah dan Sahal bin Sa'ad. Juga diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyib, Atha', Hasan, Sa'id bin Jubair, An-Nakha'i, Al A'masy, Ats-Tsauri, Hasan bin Shalih, Ibnu Al Mubarak, Zufar, Ahmad, Ishak, Abu Tsaur, Abu Yusuf dan Muslim.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Mujahid, Amr bin Dinar, Hasan bin Muslim, Malik dan Al Auza'i memakruhkan mengusap kaos kaki."

Para sahabat kami meriwayatkan bolehnya mengusap kaos kaki dari Umar RA meski termasuk jenis yang tipis. Mereka juga meriwayatkan dari Umar, bahwa ia menarik kembali pendapat ini dan hanya menyatakan mubah. Yang melarang secara mutlak berdalil bahwa kaos kaki sama sekali tidak disebut *khuff*. Dengan demikian ia tidak boleh diusap, sama halnya dengan

sandal.

Para sahabat kami berdalil bahwa kaos kaki adalah benda yang bisa dipakai berjalan dan menutupi bagian wajib. Karena itu kaos kaki seperti *khuff*. Tidak masalah apabila terbuat dari kulit atau yang lainnya. Tidak seperti sandal karena sandal tidak menutupi bagian wajib. Yang membolehkah kaos kaki diusap meski tipis berdalil dengan hadits Mughirah RA, bahwa Nabi SAW mengusap kaos kaki dan *khuff* beliau. Hadits serupa diriwayatkan dari Abu Musa secara *marfu'*. Selain itu, para sahabat kami berdalil bahwa kaos kaki tidak bisa dipakai jalan. Karena itu tidak boleh diusap sama seperti *khuff* sobekan kain.

Ada beberapa celah untuk menanggapi hadits Mughirah:

1. Hadits tersebut *dha'if*, dan dinilai *dha'if* oleh para Hafizh. Al Baihaqi menilainya *dha'if* dan menukil pernyataan itu dari Sufyan Ats-Tsauri, Abdurrahman bin Mahdi, Ahmad bin Hanbal, Ali bin Madini, Yahya bin Ma'in dan Muhammad bin Hajjaj, mereka adalah imam-imam hadits terdepan. Meski At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits hasan," tapi mereka lebih dikedepankan, bahkan apabila salah satu dari mereka hanya seorang diri yang menyatakan *dha'if* tentu lebih dikedepankan atas At-Tirmidzi berdasarkan kesepakatan ulama.
2. Andai pun *shahih* maka bisa digiring kepada makna apabila bisa dipakai berjalan demi mengompromikan berbagai dalil dan tidak ada redaksi umum yang terkait dalam teks tersebut.
3. Al Baihaqi meriwayatkannya dari Abu Walid An-Naisaburi, ia mengartikan bahwa Rasulullah SAW mengusap kaos kaki yang beralas kaki, bukan kaos kaki sendiri dan alas kaki sendiri. Sepertinya ia berkata, "Beliau SAW mengusap dua kaos kaki beralas kaki."

Al Baihaqi meriwayatkan dari Anas bin Malik yang menunjukkan seperti itu. Sedangkan untuk menanggapi hadits Abu Musa ada tiga sisi yang dapat dikemukakan. Sebagian perawinya ada yang *dha'if*, hadits *mursal*, Abu Daud menyebutkan dalam *Sunan*-nya, dan hadits ini sanadnya tidak tersambung serta tidak kuat. *Wallahu a'lam.*

14. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang memakai *khuff* yang tidak bisa dipakai berjalan mungkin karena tipis atau berat, maka tidak boleh diusap karena *khuff* yang diperlukan adalah yang bisa dipakai berjalan. Selain itu tidak diperlukan sehingga tidak ada kaitannya dengan *rukhsah*."

Penjelasan:

Sepatu yang tidak bisa dipakai berjalan karena tipis tidak boleh diusap. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Sedangkan yang tidak bisa dipakai berjalan karena berat seperti *khuff* besi, menurut pendapat yang kuat dan masyhur yang dipastikan oleh jumhur dalam berbagai riwayat, tidak boleh diusap seperti yang disebutkan penulis. Di antara yang memastikannya Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Baghawi dan banyak sekali ahli fikih lain. Ar-Ruyani meriwayatkannya dalam *Al Bahr* dari para sahabat.

Ar-Rafi'i berkata, "Demikianlah konsekuensi pernyataan para sahabat secara tegas maupun isyarat."

Imam Al Haramain dan Al Ghazali memastikan boleh diusap meski sulit dipakai berjalan karena itu disebabkan oleh lemahnya orang yang memakai, bukan *khuff* yang dipakai. Kita tidak perlu memperhatikan kondisi para pemakai *khuff* dan yang menjadi sandaran adalah pandangan jumhur. Para sahabat sepakat, bahwa *khuff* baru yang tidak bisa dipakai berjalan boleh diusap. Pernyataan Imam Al Haramain dan Al Ghazali bisa diartikan sebagai *khuff* yang bisa dipakai berjalan namun sulit dan berat. Pernyataan Al Ghazali laik untuk diartikan seperti ini, namun pernyataan Imam Al Haramain kurang tepat tapi kemungkinan seperti itu. Dengan demikian tidak ada lagi perdebatan. *Wallahu a'lam.*

Beberapa Hal Penting Terkait dengan Penjelasan sebelumnya

1. Para sahabat kami berkata, "Tidak disyaratkan sepasang *khuff* harus sama jenisnya. Apabila pun salah satunya dari kulit dan yang sebelahnya dari permadani atau semacamnya maka tetap boleh diusap. Karena itu,

apabila salah satunya terbuat dari kulit sementara sebelahnya terbuat dari kayu —inilah yang banyak dialami oleh mereka yang kakinya terputus— maka boleh diusap."

2. Apabila seseorang mengenakan *khuff* besar yang bila dipakai membuat kaki slip atau terlalu sempit sekiranya tidak bisa dipakai berjalan, maka ada dua pendapat seperti yang diriwayatkan oleh beberapa kelompok ahli fikih seperti Qadhi Husain. Pendapat yang kuat menyatakan bahwa keduanya tidak boleh diusap. Pendapat ini dipastikan oleh Al Baghawi dan dibenarkan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya. Asy-Syasyi menukil tentang *khuff* yang terlalu sempit dari mayoritas para sahabat karena *khuff* seperti itu tidak diperlukan. Pendapat kedua menyatakan boleh karena pada dasarnya *khuff* tersebut layak pakai. Buktinya bisa dipakai orang lain. Sedangkan *khuff* sempit yang bisa melebar saat dipakai jalan boleh diusap, maka tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Baghawi dan lainnya.

3. Apabila seseorang mengenakan *khuff* dengan ujung atas lebar dimana kakinya bisa terlihat namun bagian wajibnya tertutupi dari bawah dan samping, maka dalam kasus ini ada dua pendapat. Pendapat yang benar menyatakan bahwa boleh diusap. Pendapat ini dipastikan oleh jumhur di antaranya Qadhi Husain, Imam Al Haramain, Al Ghazali dalam *Al Basith*, Al Mutawalli, Al Baghawi dan lainnya karena sepatunya menutupi bagian wajib. Sedangkan pendapat kedua menyatakan bahwa tidak boleh diusap. Pendapat ini dipastikan Bandaniji, penulis *Al Hawi* dan *Al Uddah*, Syaikh Nashr Al Maqdisi dalam *At-Tahdzib*. Ini seperti kasus aurat seseorang yang tersingkap melalui saku. Yang benar adalah pendapat yang pertama.

Para sahabat kami berkata, "Apabila seseorang shalat mengenakan baju bersaku lebar yang membuat auratnya terlihat melalui saku, maka hukum shalatnya tidak sah. Apabila mengenakan baju dengan saku sempit di bagian tepi atas yang membuat auratnya terlihat dari bawah bagian ujung, maka shalatnya sah.

Apakah yang diwajibkan bagi *khuff* adalah menutupi bagian bawah

dan sisi, bukan bagian atas? Dan yang diwajibkan bagi *khuff* harus menutupi aurat dari atas dan sisi, bukan dari bagian bawah? Qadhi Husain dan lainnya menyatakan, perbedaan antara keduanya (*khuff* dan baju), bahwa baju dikenakan dari atas dan dipakai untuk menutupi bagian atas badan sementara *khuff* dikenakan dari bawah dan dipakai untuk menutupi bagian bawah kaki. Tidak benar, wujud kedua permasalahan tersebut berbeda namun intinya sama."

Asy-Syasyi berpandangan lain karena dalam *Al Mu'tamad* ia menyebutkan, tidak sah shalat orang di atas ujung atap di mana auratnya terlihat dari bawah karena bajunya tidak dinilai menutupi aurat. Sementara itu ia setuju dengan permasalahan *khuff*. Ia membedakan keduanya (*khuff* dan baju) karena yang menjadi standar adalah menutupi bagian wajib. *Wallahu a'lam.*

4. Apabila seseorang mengenakan *khuff* kaca yang bisa dipakai berjalan boleh diusap meski kakinya terlihat. Lain halnya baju transparan yang tidak menutupi aurat. Shalat dengan mengenakan baju seperti ini tidak sah karena memperlihatkan warna kulit dan yang dimaksudkan adalah menutupi badan sementara syarat ini tidak terpenuhi. Yang menjadi standar dalam *khuff* adalah sulitnya membasuh *khuff* karena tertutupi dan itu ada. Demikian yang dipastikan oleh para sahabat kami dalam kedua riwayat. Di antara yang menegaskannya adalah Qaffal, Shaidalani, Qadhi Husain, Imam Al Haramain, Al Ghazali dalam *Al Basith*, Al Mutawalli, Al Baghawi, penulis *Al Bayan* dan lainnya.

   Sedangkan pernyataan Ar-Ruyani dalam *Al Bahr* bahwa Qaffal berkata, "Boleh diusap," tidak bisa diterima. Sebaliknya, mayoritas bahkan seluruhnya memastikan boleh. Kami tidak mengetahui seorang pun yang secara pasti melarang. Qadhi Husain meriwayatkan boleh dari para sahabat secara mutlak.

5. Apabila seseorang mengenakan *khuff* dari kayu —meski bisa dipakai berjalan tanpa memakai tongkat— maka boleh diusap, tapi apabila tidak bisa dipakai berjalan tanpa bantuan tongkat kalau itu disebabkan adanya sakit di kaki seperti luka dan lainnya, maka boleh dibasuh karena

mengusap *khuff* bagi orang cacat dan lumpuh hukumnya boleh. Apabila faktor yang membuat seseorang tidak bisa memakai *khuff* karena bagian atasnya terlalu keras, maka *khuff* tersebut tidak boleh diusap. Demikian Qadhi Husain dan kedua sahabatnya, Al Mutawalli dan Al Baghawi, memberikan perincian.

6. Apabila seseorang membalutkan potongan kulit ke kakinya kemudian diikat dengan tali kuat-kuat yang dimungkinkan bisa dipakai berjalan tidak boleh diusap karena tidak disebut *khuff*, tidak pula semakna dengan *khuff* dan pada umumnya tidak kuat saat dipakai kemana-mana. Demikian penuturan Syaikh Abu Muhammad dan putranya, Imam Al Haramain serta para pengikut mereka.

7. Para sahabat kami berkata, "Boleh mengusap *khuff* secara pasti dari atas mata kaki dan tidak disyaratkan harus tinggi. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat bagi kami. Abu Fath Salim Ar-Razi menyebutkan dalam kitabnya *Ru`us Al Masa`il* bahwa sebagian ahli fikih menyatakan, tidak boleh hingga *khuff* menutupi mata kaki sejarak tiga jari. Pernyataan ini tidak ada mendasar.

8. Apakah *khuff* disyaratkan harus tebal yang menghalangi air meresap ke dalam? Ada dua pendapat seperti yang diriwayatkan oleh Imam Al Haramain dan lainnya:

   a. Disyaratkan dan apabila sepatunya sulaman yang jika dituangi air akan masuk ke dalam maka tidak boleh diusap. Pendapat ini dipastikan oleh Al Mawardi, Al Faurani dan Al Mutawalli.

      Ar-Rafi'i berkata, "Ini adalah zhahir madzhab kami karena yang disebut mengusap itu selayaknya menghalangi antara air dan kaki.

   b. Tidak disyaratkan. *Khuff* seperti itu boleh diusap meski air bisa meresap ke dalam. Pendapat ini dipilih oleh Imam Al Haramain dan Al Ghazali karena adanya penutup.

Imam Al Haramain berkata, "Karena ulama kami menyatakan, apabila bagian atas *khuff* berlubang namun tidak menampakkan bagian kaki sedikit pun dan apabila dituangi air melalui lubang tersebut akan mengalir ke bagian

dalam *khuff* dan mengenai kaki, maka *khuff* seperti ini boleh diusap. Masuknya air ke dalam tidak berpengaruh padahal air dalam kaitannya dengan usapan tidak boleh merasuk ke dalam sementara dalam kondisi seperti ini tidak diperintahkan untuk dibasuh."

Demikian pernyataan Imam Al Haramain dan madzhab yang benar adalah yang pertama. *Wallahu a'lam.*

15. Asy-Syirazi berkata, "Berkenaan dengan *jurmuq —khuff* yang dikenakan diluar *khuff*— (selubung *khuff*) yang tidak robek ada dua pendapat. Dalam pendapat lama (*qaul qadim*) dan *Al Imla`*, Asy-Syafi'i menyatakan, boleh diusap karena selubung *khuff* adalah *khuff* yang baik bisa dipakai untuk berjalan. Karena itu, ia sama seperti saat dipakai secara tersendiri. Sedangkan dalam pendapat baru (*qaul jadid*) disebutkan, tidak boleh karena selubung *khuff* tidak diperlukan pada umumnya. Selubung *khuff* jarang diperlukan sehingga tidak ada kaitannya dengan *rukhsah* umum sama halnya dengan pembalut tulang. Apabila kita berpendapat berdasarkan madzhab baru Asy-Syafi'i, lalu yang bersangkutan memasukkan tangannya ke betis dan mengusap bagian atas *khuff*, maka dalam kasus ini ada dua pendapat. Syaikh Abu Hamid Isfirayini berkata, 'Tidak boleh'. Guru kami, Syaikh Abu Thayyib Ath-Thabari berkata, 'Boleh karena itu adalah usapan pada sesuatu yang boleh diusap. Selain itu, sama dengan kasus orang yang melepas selubung *khuff* kemudian mengusap *khuff*'. Apabila kita katakan boleh mengusap selubung *khuff* lalu yang bersangkutan tidak mengusap dan memasukkan tangannya ke *khuff* dan mengusapnya, maka ada dua pendapat:

a. **Tidak boleh karena bagian luarnya boleh diusap. Apabila ia memasukkan tangannya dan mengusap bagian dalam, tidak boleh diusap seperti bila kakinya mengenakan *khuff* tersendiri lalu ia memasukkan tangan ke bagian dalam *khuff* dan mengusap kulit di atas kaki.**

b. **Boleh karena masing-masingnya adalah tempat usapan, karena**

itu mana saja boleh diusap sekehendaknya."

Penjelasan:

Jurmuq adalah istilah bahasa asing yang diadopsi ke dalam bahasa Arab.

Ungkapan penulis, "Itu adalah *khuff*." Penulis dalam hal ini tidak menyatakan keduanya dan bermaksud menyebut selubung *khuff* secara tunggal. Pada asalnya, selubung *khuff* bukanlah *khuff* yang dikenakan di atas *khuff* secara mutlak. Tapi selubung *khuff* adalah sesuatu yang mirip *khuff*, bentuknya lebar yang dikenakan di atas *khuff* di negara-negara dingin. Para ahli fikih menyebutnya dengan nama *khuff* di atas *khuff* karena hukum berkaitan dengan *khuff* di atas *khuff*, baik yang berbentuk lebar atau tidak.

"Karena itu selubung *khuff* tidak ada kaitannya dengan *rukhsah* secara umum seperti pembalut tulang," terdapat isyarat bahwa selubung *khuff* berkaitan dengan *rukhsah* khusus seperti pembalut tulang bagi yang tulangnya patah. Syaikh Abu Amr meriwayatkan kepastian mengenai hal itu dari ayahnya, ia berkata, "Aku tidak tahu apakah ia menukil dari ungkapan penulis, secara tersirat ataukah berdasarkan pendapatnya sendiri yang dinukil dari para sahabat untuk yang lain."

Aku tidak menemukan sandaran atas pernyataannya itu dalam kitab-kitab para sahabat kami, bahkan yang ada mengisyaratkan sebaliknya. Atas dasar pernyataan ini, selubung *khuff* lebih kuat disamakan dengan sarung tangan dari pada disamakan dengan pembalut tulang yang dipakai karena keterpaksaan. Karena tidak boleh hukumnya mengusap sarung tangan saat udara sangat dingin di tempat-tempat yang dingin. Demikian pula selubung *khuff* yang tidak menyulitkan tangan untuk masuk dan mengusap *khuff*.

Ia berkata, "Adanya penulis menyebutkan '*Rukhsah* secara umum' agar qiyas terhadap pembalut tulang sah. Karena apabila ia berkata, 'Tidak berkaitan dengan *rukhsah* sama seperti pembalut tulang', tentu tidak benar karena pembalut tulang berkaitan dengan *rukhsah* khusus bagi orang yang tulangnya patah. Karena terbukti ia tidak berhak mendapatkan *rukhsah*. Dengan demikian terbukti masalah ini diperdebatkan'." Demikian pernyataan Syaikh Abu Amr.

Kesimupulannya, ia memilih bahwa pernyataan penulis "*Rukhsah* bersifat umum" bukan sebagai pengecualian dari kaitannya dengan rukhsah khusus tapi tujuannya adalah untuk mendekatkan kesamaan pada pembalut tulang yang menjadi obyek qiyas. Dua pendapat yang membolehkan mengusap selubung *khuff* berlaku pada saat cuaca sangat dingin dan lainnya. Demikian Kesimpulan pernyataan para sahabat. Kedua pendapat yang benar menurut para sahabat adalah yang menyatakan tidak boleh mengusap selubung *khuff*. Pernyataan mereka ini disetujui Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq* sekaligus ditentang dalam kitabnya *Syarh Furuq Al-Haddad*. Qadhi Abu Thayyib lebih menguatkan yang membolehkah. Dan pendapat ini dipilih Al Muzani.

Kedua pendapat yang membolehkah mengusap selubung *khuff* yang mensyaratkan kedua *khuff* dan selubung *khuff* harus benar untuk masing-masingnya apabila dipakai secara tersendiri seperti yang dikemukakan penulis di atas benar. Sementara apabila bagian atasnya baik sementara bagian bawahnya robek, maka yang boleh diusap adalah bagian atas. Dalam hal ini hanya ada satu pendapat, karena bagian bawah hukumnya sama seperti *khuff* lipatan. Demikian yang dipastikan oleh para sahabat di seluruh riwayat dan mereka menegaskan bahwa tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Namun Ad-Darimi berpandangan berbeda, ia meriwayatkan dua pendapat dan yang sesuai dengan pendapat Asy-Syafi'i adalah pendapat ini, dan yang lain seperti kedua pendapat ini. Pendapat ini tidak ada artinya karena apabila bagian atasnya robek dan bagian bawahnya baik, maka bagian atasnya tidak boleh diusap sementara yang bawah boleh. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Bagian atas sama seperti sobekan kain yang dililitkan di atas *khuff*.

Apabila ia mengusap bagian atas pada contoh ini kemudian basahan sampai ke bawah, apabila ia bermaksud mengusap bagian bawah maka hukumnya sah. Tapi apabila bermaksud mengusap bagian atas maka tidak sah dan apabila bermaksud mengusap keduanya maka hukumnya sah menurut madzhab kami. Ada pendapat lain yang dikemukakan oleh Ar-Rafi'i. Apabila ia tidak memaksudkan salah satunya, tapi hanya memaksudkan asas mengusap saja, ada dua pendapat. Ar-Rafi'i berkata, "Yang benar boleh karena ia

bermaksud menggugurkan kewajiban kaki dengan dibasuh dan air sudah sampai ke bagian tersebut." *Wallahu a'lam.*

Apabila kita membolehkah mengusap selubung *khuff* dan di bagian atasnya tidak ada selubung *khuff* lagi, maka bagian atas boleh diusap. Pendapat ini ditegaskan oleh Abu Abbas bin Qash dalam *At-Talkhish*, Ad-Darimi, Al Baghawi, Ar-Ruyani dan lainnya.

Al Baghawi berkata, "Apabila seluruhnya robek kecuali bagian atas, maka bagian atas boleh diusap. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat, sementara bagian bawahnya sama seperti lipatan."

Apabila kami katakan bahwa tidak boleh mengusap selubung *khuff* lalu yang bersangkutan memasukkan tangannya dan mengusap bagian bawah, maka berkenaan dengan boleh atau tidaknya ada dua pendapat seperti yang disebutkan penulis. Kedua pendapat ini masyhur yang di antaranya membolehkah, seperti bila memasukkan tangannya ke bawah selendang lalu mengusap kepala dan seperti bila memasukkan air ke *khuff* lalu membasuh kaki. Di antara yang membenarkannya adalah penulis *Al Hawi* dan *At-Tatimmah*, Ar-Ruyani dan dipastikan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali dan Al Baghawi.

Penulis *Al Hawi* berkata, "Itu pendapat mayoritas sahabat-sahabat kami."

Sementara Al Mahamili memastikan pendapat kedua. Selanjutnya, tekstual pandangan penulis dan para sahabat kami menyatakan bahwa yang benar adalah yang tidak membolehkah itu adalah pandangan Syaikh Abu Hamid padahal tidak demikian, bahkan Abu Hamid dalam *At-Ta'liq* menukil pendapat ini dari para sahabat yang tidak membolehkah mengusap bagian bawah. Sementara itu Syaikh Abu Hamid berpegangan pada tekstual pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* karena ia berkata, "Apabila yang bersangkutan mengenakan selubung *khuff* maka harus dilepas lalu mengusap sepatunya."

Syaikh berkata, "Tekstualnya, apabila ia memasukkan tangannya dan mengusap *khuff* maka hukumnya tidak boleh. Perbedaannya adalah bila ia memasukkan tangannya ke bawah selendang lalu mengusap kepala. Itulah

yang asas sehingga masalah itu kuat. Sementara selubung *khuff* hanya sebagai pengganti yang lemah sehingga tidak boleh diusap meski menutupi."

Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq* menyatakan, pernyataan Abu Hamid ini tidak benar karena Asy-Syafi'i mengemukakannya mengingat pada umumnya orang yang mengusap *khuff* tidak bisa mengusap bagian bawahnya kecuali membuang bagian atas. Ini seperti yang ia katakan, "Apabila batas waktu mengusap *khuff* berakhir, maka *khuff* dilepas."

Asy-Syafi'i mengemukakannya karena pada umumnya seseorang tidak bisa membasuh kedua kakinya kecuali dengan melepas *khuff*. Apabila tidak demikian, maka kita telah sepakat bahwa bila seseorang membasuh kaki dalam *khuff* maka hukumnya boleh meski sepatunya tidak dilepas.

Ar-Ruyani berkata, "Pernyataan Abu Thayyib ini benar, tidak boleh ada pernyataan lain."

Perbedaan yang disebutkan Abu Hamid tidak ada artinya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa yang benar adalah boleh mengusap di atas bagian bawah. Apabila kita katakan bahwa boleh mengusap selubung *khuff* lalu yang bersangkutan memasukkan tangannya dan mengusap bagian bawahnya, maka penulis telah menyebutkan dua pendapat masyhur tentang boleh atau tidaknya. Pendapat yang kuat menyatakan bahwa itu boleh. Pendapat ini dibenarkan Ibnu Ash-Shabbagh, Ar-Ruyani dan lainnya karena masing-masingnya adalah tempat usapan. Kasus ini sama halnya dengan rambut kepala dan kulitnya.

Beberapa Hal Penting Terkait dengan Mengusap Selubung *khuff*

1. Apabila kita katakan boleh mengusap selubung *khuff*, *khuff* dan selubung *khuff* harus dipakai dalam kaki harus suci dengan dibasuh. Apabila seseorang mengenakan *khuff* dalam keadaan suci kemudian mengenakan selubung *khuff* saat berhadats, maka keduanya tidak boleh diusap menurut pendapat kami. Pendapat ini dipastikan oleh ahli fikih Irak dan dibenarkan oleh ahli fikih Khurasan. Karena ia mengenakan sesuatu yang boleh diusap dalam keadaan berhadats. Ada pendapat lemah yang dikemukakan kalangan Khurasan, bahwa boleh diusap seperti bila

seseorang mengenakan *khuff* dalam keadaan suci kemudian berhadats, setelah itu selembar potongan *khuff* dihilangkan. Apabila ia mengenakan *khuff* dalam keadaan suci kemudian berhadats dan mengusapnya, setelah itu mengenakan selubung kaki dalam kesucian *khuff* yang diusap, berkenaan dengan boleh atau tidaknya mengusap selubung kaki ada dua pendapat masyhur. Penulis menyebut keduanya setelah ini: (a) boleh diusap karena keduanya dipakai dalam keadaan suci, dan (b) tidak boleh karena thaharahnya kurang. Demikian alasan yang dikemukakan oleh sebagian besar ahli fikih.

Al Mahamili dan lainnya berkata, "Kedua pendapat didasarkan pada perbedaan tentang mengusap *khuff*, apakah usapannya menghilangkan hadats kaki?" Ar-Ruyani berkata, "Yang benar tidak boleh diusap." Ini adalah pendapat Daraki. Yang lain berkata, "Yang benar boleh." Ini adalah pendapat Syaikh Abu Hamid. Konsekuensi pernyataan Ar-Rafi'i dan lainnya menguatkan pendapat kedua ini dan inilah pendapat yang kuat dan terpilih karena yang bersangkutan mengenakannya dalam keadaan bersih.

Pernyataan mereka "Itu adalah thaharah yang kurang" tidak bisa diterima. Ar-Rafi'i berkata, "Syaikh Abu Ali berkata, 'Apabila kita membolehkah mengusap dalam masalah ini, maka waktunya dimulai sejak saat berhadats setelah *khuff* dikenakan, bukan sejak berhadats setelah mengenakan selubung *khuff*'."

Terdapat perbedaan pendapat tentang bolehnya mengusap bagian bawah bila dikenakan dalam keadaan suci. Apabila seseorang mengenakan bagian bawah dalam keadaan berhadats kemudian membasuh kaki, setelah itu mengenakan selubung *khuff* dalam keadaan suci, maka ia tidak boleh mengusap bagian bawah. Sementara boleh atau tidaknya mengusap bagian atas ada dua pendapat. Yang benar tidak boleh.

2. Apabila kita membolehkah mengusap selubung *khuff*, Abu Abbas bin Suraij menyebutkan ada tiga pendapat:

   a. Yang paling benar selubung *khuff* adalah pengganti *khuff* dan *khuff* adalah pengganti kaki.

   b. Bagian bawah seperti lilitan sedangkan bagian atas seperti *khuff*.

c. Keduanya sama seperti *khuff*, bagian atas adalah bagian luar sedangkan bagian bawah adalah bagian dalamnya.

Sementara itu para sahabat memberi perincian atas ketiga pendapat ini dalam beberapa masalah, di antaranya; apabila seseorang mengenakan *khuff* dan selubung *khuff* bersamaan lalu ingin mengusap bagian bawahnya saja, maka hukumnya boleh berdasarkan pendapat pertama, bukan yang lain. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya.

Apabila bagian atas kedua *khuff* robek atau dilepas setelah diusap sementara bagian bawah tetap seperti sedia kala, kemudian kita nyatakan berdasarkan pendapat pertama, bahwa tidak wajib melepas bagian bawah tapi wajib diusap, cukupkah bagi yang bersangkutan mengusapnya atau memulai wudhu? Dalam kasus ini, ada dua pendapat tentang orang yang melepas *khuff*. Apabila kita nyatakan berdasarkan pendapat ketiga, maka tidak apa-apa. Apabila kita nyatakan sesuai pendapat kedua, maka bagian bawah wajib dilepas juga dan kedua kaki dibasuh. Sementara tentang wajibnya memulai wudhu ada dua pendapat.

Dapat disimpulkan, bahwa perbedaan pendapat dalam masalah ini terbagi dalam lima madzhab:

a. Tidak wajib apa pun.

b. Inilah pendapat yang paling benar, wajib mengusap bagian bawah saja.

c. Wajib mengusap disamping memulai wudhu.

d. Wajib melepas *khuff* dan membasuh kaki.

e. Wajib melepas *khuff* dan membasuh kaki disamping harus memulai wudhu.

Penulis menyebutkan masalah ini di akhir bab, di antaranya adalah apabila bagian atas sebelah *khuff* robek atau dilepas, kemudian kita katakan berdasarkan pendapat ketiga maka hukumnya tidak apa-apa. Apabila kita katakan sesuai pendapat kedua, maka ia wajib melepas bagian bawahnya juga dan keduanya wajib dilepas lalu kedua kaki dibasuh. Sementara itu tentang memulai wudhu ada dua pendapat. Apabila kita katakan sesuai pendapat pertama, apakah yang bersangkutan wajib melepas bagian atas *khuff* sebelahnya? Ada dua pendapat dalam masalah ini:

a. Inilah pendapat yang paling kuat menyatakan bahwa wajib dilepas, seperti kasus orang yang melepas sebelah *khuff*. Apabila ia melepasnya, maka ada dua pendapat berkenaan dengan apakah yang bersangkutan cukup mengusap bagian bawahnya ataukah wajib memulai wudhu dari awal?

b. Ia tidak diharuskan melepas sebelahnya. Dan berkenaan dengan wajibnya melepas sebelahnya ada dua pendapat. Pertama, ia mengusap bagian bawah yang bagian atasnya dilepas. Kedua, memulai wudhu dari pertama dan mengusap bagian bawah dan atas serta bagian atas kaki sebelahnya.

Selain itu, apabila bagian bawah *khuff* robek tidak berpengaruh pada ketiga pendapat di atas secara keseluruhan. Apabila salah satu *khuff* robek, kemudian kita katakan sesuai pendapat kedua atau ketiga, maka hukumnya tidak apa-apa. Apabila kita katakan sesuai pendapat pertama, maka *khuff* sebelahnya wajib dilepas agar tidak menyatukan antara pengganti dan yang digantikan. Pendapat ini dikemukakan Al Baghawi dan lainnya. Selanjutnya, apabila ia melepas, maka berkenaan dengan wajibnya melepas ada dua pendapat. (a) ia wajib mengusap *khuff* yang selubungnya dilepas, dan (b) memulai wudhu dan mengusap bagian atas *khuff* yang bagian bawahnya robek.

Juga apabila bagian bawah dan atas *khuff* robek atau pada salah satunya, maka keduanya wajib dilepas berdasarkan ketiga pendapat di atas. Tapi apabila kita katakan berdasarkan pendapat ketiga, sementara robekan terdapat di dua tempat yang tidak berhadapan, maka hukumnya tidak apa-apa seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam masalah syarat *khuff* harus menahan air tidak masuk ke dalam.

Begitu pula apabila sebelah *khuff* robek atasnya sementara sebelahnya robek bawahnya, kemudian kita katakan berdasarkan pendapat ketiga, maka hukumnya tidak apa-apa. Apabila kita katakan sesuai pendapat pertama, maka ia harus melepas yang atasnya robek dan mengulangi usapan di bawahnya. Cukupkah itu ataukah ia wajib memulai wudhu dengan mengusapnya dan mengusap bagian atas *khuff* sebelahnya? terdapat dua pendapat.

Itu semua perincian atas bolehnya mengusap selubung *khuff*. Apabila kita melarang mengusap selubung *khuff* lalu bagian bawahnya robek,

sedangkan saat robek berada dalam kondisi bagian bawahnya suci, maka ia harus mengusap bagian atasnya karena bagian atas menjadi asal karena bagian bawahnya sudah tidak bisa lagi diusap. Dan apabila yang bersangkutan berhadats, maka tidak boleh baginya mengusap bagian atas seperti halnya orang yang mengenakannya dalam keadaan berhadats.

Apabila dikenakan dalam keadaan suci, maka ada dua pendapat seperti yang telah disebutkan dalam perincian sebelumnya. Apabila seseorang mengenakan selubung *khuff* pada salah satu kaki sementara sebelahnya hanya mengenakan *khuff* saja, menurut madzhab baru, ia tidak boleh mengusap selubung *khuff*. Sedangkan menurut madzhab lama, didasarkan pada ketiga pendapat di atas. Apabila kita katakan sesuai pendapat pertama, maka tidak boleh sebagaimana halnya tidak boleh mengusap sebelah *khuff* sementara kaki sebelahnya dibasuh. Apabila kita katakan sesuai pendapat ketiga, maka boleh. Demikian juga apabila kita katakan berdasarkan pendapat kedua, maka pendapat yang paling kuat dari keduanya. *Wallahu a'lam.*

3. Apabila seseorang perlu memakai pembalut tulang di atas kakinya kemudian setelah itu memakai *khuff*, maka berkenaan dengan bolehnya mengusap *khuff* tersebut ada dua pendapat: *Pertama,* boleh. Pendapat ini dipastikan oleh Syaikh Abu Muhammad Juwaini dalam *Al Furuq* karena sepatunya baik sementara pembalut tulang disamakan seperti lilitan. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Hanifah. Dan menurut pendapat yang kuat, tidak boleh karena sepatunya dikenakan di atas benda yang boleh diusap. Maka itu disamakan seperti selendang. Di antara yang membenarkan tidak boleh adalah penulis *Al Uddah* dan *Al Bayan*. Ar-Ruyani menukil dari ahli fikih Irak, *khuff* itu sama seperti selubung *khuff* yang dikenakan di luar *khuff*.

4. Al Baghawi berkata, "Apabila seseorang mengenakan *khuff* yang tambalannya tidak menempel kemudian ia membasuh atasnya, maka itu sama saja dengan mengusap selubung *khuff*. Apabila ia mengusap bagian bawahnya maka sama dengan mengusap *khuff* di dalam selubung *khuff*."

   Al Baghawi berkata, "Menurutku, bagian atasnya boleh diusap sementara bagian bawahnya tidak boleh diusap karena kesemuanya sama seperti

satu *khuff* dan mengusap bagian bawahnya sama seperti mengusap bagian dalam *khuff*."

5. Pandangan ulama tentang selubung *khuff*. Seperti yang disebut sebelumnya bahwa madzhab kami yang baru dan yang kuat melarang mengusap selubung *khuff*. Ini adalah riwayat dari Malik. Sufyan Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Hasan bin Shalih, Ahmad, Daud dan mayoritas ulama berpendapat boleh.

   Syaikh Abu Hamid berkata, "Itu adalah pendapat seluruh ulama."

Al Muzani berkata dalam *Al Mukhtashar*, "Aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang bolehnya mengusap selubung *khuff*."

Mereka yang membolehkan berdalil dengan hadits Bilal RA, bahwa Nabi SAW mengusap selendang dan *muq*. Para sahabat kami menanggapi hadits ini, bhawa *muq* adalah *khuff*, bukan selubung *khuff*. Inilah yang benar dan yang dikenal dalam kitab-kitab ahli hadits dan hadits-hadits *gharib*.

Dengan demikian dapat disimpulkan, (a) *muq* adalah nama *khuff* menurut ahli bahasa, (b) tidak ada riwayat dari Nabi SAW yang menyebutkan beliau memiliki selubung *khuff* padahal mereka meriwayatkan seluruh peralatan-peralatan Nabi SAW, dan (c) penduduk Hijaz tidak memerlukan selubung *khuff* sehingga tidak perlu dipakai. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Dalam penjelasan ini, penulis menyebutkan nama Syaikh Abu Hamid Al Isfirayini dan Qadhi Abu Thayyib Ath-Thabari. Keduanya adalah penulis Irak terbesar. Hal ihwal keduanya telah aku jelaskan dalam *Tahdzib Al Asma'* dan *Ath-Thabaqat*. Disini aku mengingatkan rumusnya. Abu Hamid namanya Ahmad bin Muhammad bin Ahmad, gurunya para sahabat kami. Ulasannya menjadi referensi mayoritas sahabat kami. Kepemimpinan Baghdad berada di tangannya. Ia menyatukan orang-orang di masanya.

Khatib Abu Bakar Al Baghdadi Al Hafizh berkata, "Pelajarannya dihadiri oleh tujuh ratus ulama."

Yang lain berkata, "Ia memberi fatwa dalam usia tujuh belas tahun."

Sebagian orang menakwilkan hadits Abu Hurairah RA, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا.

"*Sesungguhnya Allah mengutus seseorang untuk umat ini setiap penghujung seratus tahunnya untuk memperbarui agamanya.*"

Pada qurun seratus tahun pertama ada Umar bin Abdul Aziz, seratus tahun kedua ada Asy-Syafi'i, seratus tahun ketiga ada Ibnu Suraij dan seratus tahun keempat ada Syaikh Abu Hamid ini. Ia Meninggal dunia di bulan Syawwal 406 H.

Qadhi Abu Thayyib bernama Thahir bin Abdullah bin Thahir bin Umar Ath-Thabari, dari Thubrustan, Imam di berbagai disiplin ilmu. Ia mulai sibuk dengan ilmu dalam usia 14 tahun dan tidak pernah bolos mengajar walaupun sehari hingga meninggal dunia dalam usia 102 tahun. Ia lahir pada tahun 348 H dan meninggal dunia di masa Sahabat. Ia dimakamkan pada hari Ahad, 20 Rabiul Awal 450 H. ia banyak memiliki karya tulis berharga di berbagai disiplin ilmu dan yang terbaik adalah *At-Ta'liq* dalam madzhab kami. Aku tidak melihat tata bahasa yang lebih indah darinya dari para penulis lain. Ia juga memiliki tulisan berjudul *Al Mujarrad* tentang madzhab kami. kitab ini banyak manfaatnya. Juga kitab *Syarh Furu' Ibnu Al Haddad* yang juga sangat banyak manfaatnya. Selain itu, ia memiliki karya tulis di bidang ushul fikih, perbedaan pendapat, kritikan atas kekayaan dan berbagai jenis tulisan lain. Ia meriwayatkan banyak hadits dengan riwayat-riwayat tinggi dan memiliki syair yang indah.

16. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang mengenakan *khuff* hasil rampasan, maka dalam kasus ini ada dua pendapat. Ibnu Al Qash berkata, 'Tidak boleh diusap karena memakainya adalah kemaksiatan. Dengan demikian tidak ada kaitannya dengan *rukhsah*.' Seluruh sahabat kami berkata, 'Boleh karena kemaksiatan tidak berkaitan dengan pemakaiannya secara khusus. Dengan demikian tidak menghalangi keabsahan ibadah, sama dengan kasus shalat di rumah hasil rampasan'."

Penjelasan:

Perbedaan pendapat ini masyhur dalam madzhab kami. Redaksi para sahabat sama seperti redaksi penulis. Mereka berkata, "Ibnu Al Qash berkata, 'Tidak boleh,' sementara seluruh sahabat kami berkata, 'Boleh'." Yang benar menurut mayoritas sahabat kami, bahwa itu sah. Pendapat ini dipastikan oleh Bandaniji dan lainnya. Kasus ini sama dengan kasus shalat di rumah hasil rampasan, menyembelih dengan pisau hasil rampasan, wudhu dan tayamum dengan air dan debu hasil rampasan. Semua itu sah meski yang bersangkutan durhaka. Penjelasannya sudah disebutkan sebelumnya di bab bejana dan bab lain.

Ibnu Ash-Shabbagh, Al Ghazali dan lainnya berisyarat lebih menguatkan tidak mengesahkan karena mengusap hanya dibolehkan karena adanya kesulitan dan kesukaran untuk melepas *khuff* sementara pelaku ini durhaka karena tidak melepas dan terus menerus memakainya. Dengan demikian tidak sepatutnya ditolelir. Selain itu, karena pelakunya lebih banyak berbuat maksiat dengan mengenakannya dari pada menahannya dan membolehkannya akan merusak *khuff*. Tidak seperti shalat di rumah hasil rampasan, karena shalat dan tinggal di dalam rumah seperti ini sama saja.

Ar-Ruyani berkata, "Ini salah karena apabila ia wudhu dengan air, maka ia menghabiskan air meski tidak menghalangi sahnya shalat tersebut."

Menurutku (An-Nawawi): Yang lain hendaknya membedakan, mengusap *khuff* adalah keringanan, karena itu tidak boleh dimanfaatkan dengan kemaksiatan. Kasus ini tidak seperti wudhu yang diqiyaskan pada tayamum dengan debu hasil rampasan untuk shalat yang tidak diwajibkan

seperti tayamum untuk shalat sunah, itu *rukhsah*. *Wallahu a'lam.*

Ungkapan penulis, "Ibnu Al Qash berkata, 'Tidak boleh diusap karena memakainya adalah kemaksiatan. Dengan demikian tidak ada kaitannya dengan *rukhsah*'." Seluruh sahabat kami berpendapat, itu boleh. Artinya, Ibnu Al Qash berkata, "Tidak sah dan tidak membolehkan apa pun." Sementara seluruh sahabat kami menyatakan sah dan boleh dipakai shalat dan lainnya. Boleh di sini maksudnya adalah sah. Karena apabila tidak seperti itu, maka perbuatannya jelas haram. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Apabila seseorang mengenakan *khuff* emas atau perak, hukumnya haram, tidak ada pebedaan pendapat. Permasalahannya, sahkah usapannya? Ada dua pendapat sama dengan masalah *khuff* hasil rampasan. Demikian yang dinyatakan secara tegas oleh Al Mawardi, Al Mutawalli, Ar-Ruyani dan lainnya. Ar-Ruyani meriwayatkannya dari para sahabat. Sementara itu Al Baghawi memastikan tidak sah. Mungkin bisa dibedakan, haramnya emas dan perak untuk inti yang ada di *khuff* itu sendiri. Itu sama dengan kasus *khuff* yang tidak bisa dipakai, berbeda dengan *khuff* hasil rampasan. Apabila seseorang mengenakan *khuff* sutra tebal yang bisa dipakai untuk jalan. Hal ini seharusnya sama dengan kasus *khuff* dari emas. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para sahabat menyatakan tidak sah mengusap *khuff* yang terbuat dari kulit anjing, babi dan kulit bangkai yang belum disamak. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Juga tidak sah mengusap *khuff* yang terkena najis kecuali setelah dibasuh terlebih dahulu karena tidak mungkin shalat dengan mengenakan *khuff* najis. Manfaat mengusap *khuff* meski tidak terbatas dalam shalat tapi maksud aslinya adalah, shalat dan lainnya seperti menyentuh mushaf dan lainnya dinilai sebagai kaitannya. Di samping itu, *khuff* adalah pengganti kaki. Apabila sepatunya najis dan tidak dibersihkan dari hadats, lalu bagaimana penggantinya bisa diusap sementara bendanya najis?

Syaikh Abu Fath Nashr Al Maqdisi berkata, "Seperti itu juga tidak boleh mengusap *khuff* berlubang jahitan dengan bulu babi, maka tidak boleh juga dipakai shalat meski dicuci sebanyak tujuh kali yang salah satunya memakai tanah. Karena air dan tanah tidak sampai ke lubang-lubang jahitan yang najis."

Pernyataan Abu Fath ini masyhur. Mereka berkata, "Bila ia mencucinya sebanyak tujuh kali yang salah satunya memakai tanah, maka bagian luarnya saja yang bersih sementara bagian dalamnya tidak."

Qaffal berkata dalam *Syarh At-Talkhish*, "Aku bertanya kepada Syaikh Abu Zaid tentang shalat mengenakan *khuff* dijahit dengan bulu babi, maka ia menjawab, 'Apabila suatu masalah menyempit, akan menjadi leluasa'. Qaffal berkata, 'Maksudnya, orang-orang perlu menjahit memakai bulu babi. Dengan demikian boleh dipakai shalat karena terpaksa." *Wallahu a'lam.*

Ar-Rafi'i di akhir pembahasan tentang makanan berkata, "Apabila *khuff* najis karena jahitan memakai bulu babi lalu dicuci sebanyak tujuh kali yang salah satunya memakai tanah bersih, maka bagian luarnya bersih sementara bagian dalamnya tidak, yaitu tempat lubang jahitan."

Konon, Syaikh Abu Hamid pernah shalat sunah, bukan shalat wajib, sambil mengenakan *khuff* lalu Qaffal menanyakannya, ia menjawab, "Apabila suatu masalah menyempit, akan menjadi leluasa." Ia mengisyaratkan banyaknya shalat sunah. Demikian pernyataan Ar-Rafi'i.

Perkataan Ar-Rafi'i, "Syaikh Abu Hamid mengisyaratkan banyaknya shalat sunah," tidak bisa diterima, tapi nyatanya Syaikh Abu Hamid mengisyaratkan pemakaian *khuff* seperti itu sudah menyebar luas dan sangat sulit dihindari sehingga secara mutlak ditolelir. Adanya Syaikh Abu Hamid tidak memakai *khuff* saat shalat wajib karena sika berhati-hati. Sebab bila tidak demikian, konsekuensi pernyataannya shalat dengan memakai *khuff* ditolelir. Tidak ada bedanya antara shalat wajib dan shalat sunah dalam hal menjauhi benda najis. Bukti kebenaran penakwilan aku ini adalah penjelasan yang aku nukil dari Qaffal dalam *Syarh At-Talkhish* tadi. *Wallahu a'lam.*

17. Asy-Syirazi berkata, "Tidak boleh mengusap *khuff* kecuali apabila dikenakan dalam kondis suci yang sempurna. Apabila sebelah kaki dibasuh lalu dikenakan *khuff* kemudian yang sebelahnya dibasuh kemudian *khuff* dikenakan, maka sepatunya tidak boleh diusap sebelum dilepas terlebih dahulu dan harus bersuci secara sempurna, setelah itu baru dikenakan ke kaki. Dalilnya adalah riwayat Abu Bakrah RA, 'Nabi SAW memberi keringanan bagi musafir (selama) tiga hari tiga malam dan bagi yang bermukim sehari semalam apabila ia bersuci lalu mengenakan *khuff* untuk mengusapnya'."

Penjelasan:

Hadits Abu Bakrah Hasan sudah dijelaskan sebelumnya dalam masalah batas waktu pengusapan *khuff*. Nama Abu Bakrah adalah Nufai' bin Al Harits. Ia diberi julukan Abu Bakrah karena ia turun bersama Bakrah dari benteng Thaif menuju Nabi SAW. Ia wafat di Bashrah pada tahun 51 H, ada yang mengatakan tahun 52 H.

Ungkapan penulis, "Tidak boleh mengusap *khuff* kecuali bila dikenakan dalam keadaan suci yang sempurna." Kesempurnaannya tersebut tidak mencakup orang yang membasuh sebelah kaki lalu mengenakan *khuff*, setelah itu membasuh sebelahnya lagi lalu mengenakan *khuff*. Ini bisa disebut mengenakan *khuff* namun secara majaz. Penulis bermaksud menafikan majaz dan dugaan salah ini. Andai penulis membuang kata "sempurna", tentu benar pernyataannya karena hakikat thaharah hanya berlaku bila sudah selesai.

Menurut kami, tidak sah mengusap *khuff* kecuali dalam suci yang sempurna. Apabila seseorang membasuh anggota wudhu kecuali kedua kakinya, setelah itu memakai *khuff* sebelum dibasuh sama sekali, kemudian ia meneruskan wudhu dan membasuh kakinya dalam *khuff*, maka wudhunya sah. Namun apabila dia berhadats maka tidak boleh mengusap *khuff*. Caranya adalah *khuff* dilepas terlebih dahulu kemudian dikenakan kembali. Apabila ia membasuh salah satu kakinya kemudian mengenakan *khuff*, setelah itu membasuh sebelahnya lalu mengenakan *khuff*, maka disyaratkan agar *khuff* yang pertama dilepas terlebih dahulu kemudian dikenakan kembali dalam keadaan suci.

Para sahabat kami berkata, "Tidak disyaratkan untuk melepas *khuff* kedua."

Ar-Ruyani dan lainnya menuturkan pendapat lain dari Ibnu Suraij, bahwa disyaratkan melepas *khuff* kedua karena masing-masing *khuff* terkait dengan pasangannya. Karena itu, apabila seseorang melepas salah satunya, maka yang sebelahnya harus dilepas. Pendapat ini janggal dan tidak berarti karena yang diharuskan adalah mengenakan *khuff* dalam keadaan suci yang sempurna dan itu sudah ada sementara tata urutan dalam mengenakan *khuff* tidak disyaratkan berdasarkan ijmak.

Masalah:

Pandangan ulama tentang disyaratkannya suci yang sempurna saat mengenakan *khuff*, telah kami sebutkan bahwa madzhab kami menyaratkannya. Pendapat ini dikemukakan Malik, Ahmad dalam riwayatnya yang *shahih* dan Ishak. Abu Hanifah, Sufyan Ats-Tsauri, Yahya bin Adam, Al Muzani dan Daud berpendapat, *khuff* boleh dikenakan dalam keadaan berhadats kemudian wudhunya diteruskan. Apabila pemakainya berhadats setelah itu, maka ia boleh mengusap *khuff*. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Mundzir bahwa apabila seseorang mengusap salah satu kaki kemudian mengenakan satunya sebelum kaki sebelah lainnya dibasuh. Alasannya, karena yang bersangkutan berhadats setelah mengenakan *khuff* dan setelah wudhu dengan sempurna. Selain itu, karena ia terus memakai *khuff* sama seperti memulai dari awal. Oleh karena itu, apabila seseorang bersumpah untuk tidak mengenakan *khuff* sementara ia mengenakan *khuff* terus menerus, maka ia melanggar sumpah. Apabila seseorang mengenakan *khuff* dalam keadaan berhadats kemudian bersuci, maka pemakaian *khuff* secara terus menerus dalam keadaan suci sama dengan memulai dari awal.

Mereka berkata, "Karena menurut kalian apabila ia melepas sepatunya lalu mengenakan kembali, maka ia boleh mengusapnya. Padahal tidak ada gunanya melepas *khuff* kemudian dipakai lagi."

Para sahabat kami berdalil dengan hadits Abu Bakrah RA yang disebut penulis, dari Mughirah RA, ia berkata, "Aku pernah menuangkan air wudhu

Rasulullah SAW lalu aku ingin melepas *khuff* beliau, beliau bersabda,

دَعْهُمَا فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ وَمَسَحَ عَلَيْهِمَا.

'*Biarkan, karena sesungguhnya aku memasukkan keduanya dalam keadaan suci*'. Lalu beliau mengusapnya." (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Hadits Shafwan bin Assal RA, ia berkata,

أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَمْسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ إِذَا نَحْنُ أَدْخَلْنَاهُمَا عَلَى طُهْرٍ.

"Rasulullah SAW memerintahkan kami untuk mengusap *khuff* apabila kami memakainya dalam keadaan suci." (HR. Al Bukhari dengan sanad baik)

Hadits dari Ibnu Umar RA, ia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Umar RA, 'Bolehkah salah seorang dari kami wudhu sementara kedua kakinya berada didalam *khuff*?' Ia menjawab, 'Ya, apabila keduanya dimasukkan dalam keadaan suci'." (HR. Al Baihaqi dengan sanad *shahih*).

Apabila mereka berkata, "Petunjuk hadits-hadits ini berdasarkan kontekstual (*mafhum*) dan kami tidak memakainya." Jawaban kami, "Bagi kami, dalil *mafhum* adalah dalil." Pembahasan masalah ini telah disebutkan di tempatnya tersendiri.

Jawaban lain, mengusap *khuff* adalah *rukhsah* dan mereka sepakat mensyaratkan harus suci. Sementara itu mereka berbeda pendapat tentang batas waktunya. Hadits-hadits ini datang untuk menjelaskan bolehnya mengusap *khuff* bagi yang mengenakannya dalam keadaan suci secara sempurna. Tidak boleh menyatakan pendapat lain tanpa disertai dalil yang tegas. Apabila mereka mengatakan, apabila seseorang mengenakan *khuff* setelah kedua kakinya dibasuh kemudian yang sebelah juga demikian, berarti ia mengenakan dalam keadaan suci, maka dapat dijawab bahwa tidak, karena hakikat thaharah tidak berlaku kecuali dengan membasuh kedua kaki, memakai *khuff* yang pertama dalam keadaan suci secara sempurna, sedangkan yang

sebelahnya tidak.

Dalam hal ini Imam Al Haramain menempuh cara yang baik, ia berkata, "Telah dijelaskan sebelumnya bahwa thaharah secara sempurna untuk mengusap *khuff* adalah syarat berdasarkan kesepakatan sementara thaharah (dalam contoh ini) dimaksudkan untuk selainnya."

Apabila ada yang berkhayal, wudhu disyaratkan untuk mengusap *khuff* itu mustahil karena memakai *khuff* didahului oleh hadats dan hadats membatalkan wudhu. Karena itu, mustahil apabila wudhu secara sempurna disyaratkan padahal disusupi hadats.

Sudah jelas bahwa thaharah adalah syarat untuk memakai *khuff*. Semua hal yang mensyaratkan thaharah harus didahulukan secara sempurna dari awal. Selanjutnya, disyaratkannya thaharah saat mengenakan *khuff* tidak bisa dimengerti artinya karena mengenakan *khuff* pada dasarnya bukan ibadah, apabila pemakainya berhadats, maka thaharahnya batal, sementara thaharah dalam bolehnya mengusap *khuff* tidak terputus. Ini keluar dari sumber makna. Mengusap *khuff* adalah *rukhsah* yang dikecualikan, hanya saja berlaku apabila terwujud. Apabila tidak ada kejelasan, maka diwajibkan kembali kepada hukum asal, yaitu membasuh kaki. Sementara mereka yang tidak sependapat tidak memiliki dalil dan *rukhsah* sendiri berlaku berdasarkan ijmak.

Tanggapan atas dalil pertama mereka, bahwa Sunnah menunjukkan disyaratkannya bersuci untuk mengenakan *khuff* dan syarat ini tidak terpenuhi. Tanggapan untuk dalil kedua, bahwa memakai secara terus menerus sama dengan memulai dari awal hanya berlaku apabila permulaannya sah, sementara yang mereka kemukakan tidak sah. Tanggapan untuk dalil ketiga, bahwa syariat mensyaratkan mengenakan *khuff* harus dalam keadaan suci, melepas dan memakai *khuff* harus dalam keadaan suci. Itu bukan sesuatu yang tidak berarti, itu adalah ketataan (ibadah). Masalah ini banyak padanannya, di antaranya apabila seseorang yang berihram berburu binatang buruan dan buruan itu tetap berada di tangannya hingga selesai ihram, maka ia harus melepas binatang buruan tersebut, dan setelah dilepas ia boleh langsung memburunya lagi. Tidak dikatakan, melepas buruan tersebut kemudian diburu lagi itu tidak ada manfaatnya. *Wallahu a'lam.*

18. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang mengenakan *khuff* dalam keadaan suci kemudian berhadats dan setelah itu memakai selubung *khuff*, maka ia tidak boleh mengusapnya. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat karena ia mengenakannya dalam keadaan berhadats. Apabila ia mengusap *khuff* kemudian mengenakan selubung *khuff* dan setelah itu berhadats —dan seperti yang telah kami kemukakan, mengusap selubung *khuff* hukumnya boleh—, maka ada dua pendapat. (a) tidak boleh karena saat mengusap *khuff* kakinya masih berhadats, sehingga ia seolah-olah memakainya dalam keadaan berhadats, dan (b) boleh karena mengusap *khuff* sebagai ganti membasuh kaki."

Penjelasan:

Kedua masalah ini sudah dijelaskan sebelumnya dalam bagian masalah selubung *khuff*. Yang benar dari kedua pendapat tersebut menyatakan boleh seperti yang sudah dijelaskan. Ungkapan penulis yang menyebut kesepakatan tidak boleh mengusap *khuff* pada contoh pertama itu maksudnya adalah, baik kami katakan boleh mengusap selubung *khuff* ataukah tidak. Kesepakatan yang dikemukakan penulis ini sesuai pendapat ahli fikih Irak. Ada juga pendapat lain yang telah dijelaskan sebelumnya.

Ungkapan penulis, "Karena kakinya masih berhadats pada saat ia mengusap *khuff*." Inilah pendapat pilih penulis. Dalam masalah ini ada dua pendapat masyhur yang akan kami paparkan dengan jelas. *Wallahu a'lam.*

19. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang bersuci lalu mengenakan *khuff*, setelah itu berhadats sebelum sampai masuk ke *khuff*, maka ia tidak boleh mengusap *khuff* itu. Asy-Syafi'i menyatakannya daam *Al Umm*, karena kaki berhadats saat berada diluar *khuff*. Hal itu sama dengan kasus orang yang mulai memakai dalam keadaan berhadats."

Penjelasan:

Pendapat yang dikemukakan penulis ini benar dan itulah yang dipastikan

oleh mayoritas ulama. Dalam hal ini ada pendapat lain yang menyatakan *khuff* tersebut boleh diusap seperti yang dikemukakan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya. Hukumnya disamakan seperti hukum orang yang mengenakan *khuff* yang belum dilepas. Berikut akan dijelaskan perbedaan antara keduanya di akhir bab ini saat penulis menjelaskan perbedaan tersebut.

Al Baghawi berkata, "Apabila seseorang memasukkan kakinya ke bagian atas *khuff* sebelum dibasuh lalu kakinya dibasuh di bagian atas *khuff* kemudian dimasukkan ke tempat kaki dalam *khuff*, maka sepatunya boleh diusap."

Ini jelas karena memasukkan kaki di bagian atas *khuff* tidak disebut mengenakan *khuff*. Ada juga pendapat lain yang dikemukakan Ar-Rafi'i dan lainnya tentang masalah ini. *Wallahu a'lam.*

20. Asy-Syirazi berkata, "Apabila wanita *mustahadhah* berwudhu dan mengenakan *khuff* lalu berhadats lain, bukan hadats *istihadhah*, sementara ia mengusap sepatunya, maka ia boleh shalat wajib satu kali dan shalat sunah semaunya dengan mengusap *khuff*. Apabila orang yang berhadats tayamum dan mengenakan *khuff*, setelah itu ia menemukan air, maka ia tidak boleh mengusap *khuff* karena tayamum adalah thaharah terpaksa. Apabila keterpaksaannya hilang, maka thaharah tersebut batal seperti halnya orang yang mengenakan *khuff* dalam keadaan berhadats. Abu Abbas bin Suraij berkata, 'Boleh shalat wajib satu kali dan shalat sunah semaunya dengan mengusap *khuff*. Kasus ini sama dengan kasus wanita *mustahadhah*'."

Penjelasan:

Masalah ini masyhur di dalam kitab-kitab para sahabat, tapi ada sedikit ketidakjelasan pada contohnya dalam *Al Muhadzdzab*. Menurut para sahabat, contohnya adalah wanita *mustahadhah* yang berwudhu setelah tiba waktu shalat wajib sementara ia memakai *khuff* di atas thaharah tersebut, setelah itu ia berhadats dengan hadats lain, bukan hadats *istihadhah*, misalnya buang air kecil, tidur atau menyentuh kemaluan sebelum mengerjakan shalat wajib tersebut. Apabila ia wudhu, maka ia boleh mengusap *khuff* untuk shalat wajib

tersebut dan untuk shalat sunah semuanya. Apabila ia berhadats lagi, maka ia boleh mengusap *khuff* untuk melakukan shalat-shalat sunah tapi tidak boleh shalat wajib berikutnya. Apabila ia berwudhu dengan mengenakan *khuff* lalu shalat wajib, setelah itu berhadats, maka ia sama sekali tidak boleh mengusap *khuff* untuk shalat wajib, tidak untuk shalat *qadha* atau pun shalat wajib yang dilaksanakan di waktunya. Tapi ia boleh mengusap *khuff* untuk shalat sunnah sekehendaknya.

Para sahabat kami berdalil bahwa ia tidak mengusap *khuff* untuk selain shalat wajib dan shalat-shalat sunah karena thaharahnya termasuk dalam hukum thaharah terbatas untuk shalat wajib satu kali dan beberapa kali shalat sunah. Ia sendiri berhadats dalam kaitannya dengan shalat selebihnya, sehingga ia seolah-olah mengenakan *khuff* dalam keadaan berhadats, bahkan ia berhadats sungguhan karena thaharahnya tidak bisa menghilangkan hadats menurut madzhab kami. Pandangan yang kami kemukakan ini adalah madzhab yang benar dan masyhur. Jumhur menegaskan pendapat ini di berbagai riwayat. Abu Bakar Al Farisi meriwayatkannya dari Asy-Syafi'i. Dalam hal ini ada dua pendapat lain:

1. Ia tidak boleh mengusap sama sekali, tidak untuk shalat wajib atau pun shalat sunah. Pendapat ini dikemukakan penulis *At-Talkhish*, Ad-Darimi, sekelompok ahli fikih Khurasan dan dibenarkan oleh Al Baghawi. Pendapat ini dipastikan oleh Al Jurjani dalam *At-Tahrir* karena ia berhadats, adanya ia dibolehkah shalat padahal hadatsnya tiada henti karena terpaksa, sementara tidak ada keterpaksaan untuk mengusap *khuff*, tapi memakai *khuff* adalah *rukhsah* dengan syarat harus dipakai dalam keadaan suci secara sempurna sementara syarat ini tidak terpenuhi.
2. Ia boleh mengusap selama tiga hari tiga malam dalam perjalanan dan sehari semalam ketika bermukim, hanya saja ia harus memperbarui thaharah dengan mengusap *khuff* untuk setiap shalat wajib. Pendapat ini dikemukakan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya dari ulasan Syaikh Abu Hamid dan kemungkinan pernyataan Imam Al Haramain. Diakui bahwa yang diriwayatkan dari para sahabat justru sebaliknya. Al Mutawalli dan lainnya meriwayatkan kesepakatan para sahabat bahwa ia tidak boleh shalat wajib lebih dari satu kali.

Madzhab Zufar dan Ahmad menyatakan, ia mengusap selama tiga hari tiga malam saat dalam perjalanan dan sehari semalam saat bermukim. Dalil madzhab kami seperti yang disebut tadi. Sementara pernyataan Al Ghazali dalam *Al Wasith*, tidak lebih dari satu kali shalat wajib berdasarkan ijmak, tidaklah benar. Mungkin saja madzhab Zufar, Ahmad dan Syaikh Abu Ahmad belum ia dengar.

Qaffal berkata, "Ada dua pendapat tentang bolehnya shalat wajib sebanyak satu kali dengan mengusap *khuff* bagi wanita *mustahadhah* berdasarkan asas apakah thaharahnya hilang atau tidak."

Imam Al Haramain berkata, "Tidak benar apabila hadatsnya hilang. Bagaimana mungkin bisa hilang sementara hadatsnya terus ada."

Seperti itu juga pendapat yang dikemukakan Asy-Syasyi dalam *Al Mu'tamad* dan *Al Mustazhhari*. Tidak boleh dinyatakan hadatsnya hilang sementara terus menerus ada dan selalu terkait, itu mustahil. Akan kami jelaskan perbedaan pendapat tentang hilangnya hadats yang bersangkutan oleh wudhu di akhir bab haid dalam masalah thaharahnya. *Wallahu a'lam.*

Semua itu apabila yang bersangkutan berhadats selain hadits *istihadhah*. Sementara hadits *istihadhah* tidaklah membatalkan dan tidak perlu memulai wudhu dari awal karena adanya *istihadhah*. Kecuali apabila ia menunda shalat setelah wudhu sementara hadatsnya terus terjadi. Kami katakan berdasarkan madzhab kami, thaharahnya berakhir dan wajib dimulai lagi dari awal. Saat itu, hadats *istihadhah* sama seperti hadats-hadats lainnya seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Ini semua apabila darahnya tidak juga berhenti. Tapi apabila darahnya berhenti sebelum mengusap *khuff* lalu ia sembuh, maka ia tidak boleh lagi mengusap *khuff*, ia wajib melepasnya dan memulai wudhu dari awal. Demikian yang dipastikan oleh jumhur dan mereka menegaskan tidak ada pebedaan pendapat. Sementara itu Al Baghawi meriwayatkan pendapat janggal yang menyatakan terhentinya darah sama dengan hadats yang muncul tiba-tiba. Karena itu, ia boleh mengusap *khuff*. Ini berlainan dengan madzhab dan dalil karena wudhu bagi wanita *mustahadhah* karena keterpaksaan, sementara thaharah dan keterpaksaannya sudah hilang. Oleh karena itu, ia sama dengan kasus memakai

khuff dalam keadaan berhadats tanpa keterpaksaan.

Hukum orang yang keluar air seninya terus menerus, yang selalu keluar air madzi, orang yang selalu berhadats dan darah yang terus mengalir karena luka sama seperti hukum wanita *mustahadhah* sesuai penjelasan tadi. Seperti itu juga hukum wudhu dan tayamum untuk luka atau patah tulang sama seperti hukum wanita *mustahadhah*. Apabila orang yang terluka sembuh, maka ia wajib melepas sepatunya sama dengan wanita *mustahadhah*. Pendapat ini ditegaskan oleh Ash-Shaidalani, Imam Al Haramain dan lainnya. Sementara bila orang tayamum semata kemudian mengenakan *khuff* dalam thaharah tayamum tersebut, apabila penyebab tayamumnya bukan karena ketidakmampuan menggunakan air, tapi karena sebab lain, maka hukumnya sama seperti wanita *mustahadhah*, karena ia tidak terpengaruh dengan keberadaan air, tapi ia lemah sehingga hukumnya sama seperti wanita *mustahadhah*. Demikian yang ditegaskan sekelompok ahli fikih di antaranya Ar-Rafi'i. Tapi bila tayamumnya karena tidak ada air, menurut jumhur, ia tidak boleh mengusap *khuff*. Apabila menemukan air, ia wajib wudhu dan membasuh kaki. Al Mutawalli menukil pendapat ini dari Asy-Syafi'i.

Ibnu Suraij berkata, "Ia seperti wanita *mustahadhah*, ia boleh shalat wajib sebanyak satu kali dan beberapa kali shalat sunah seperti yang disebutkan sebelumnya."

Sementara menurut madzhab, keduanya berbeda karena thaharahnya tidak berlaku saat melihat adanya air. Persamaannya adalah bila darah *mustahadhah* berhenti. *Wallahu a'lam.*

21. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan untuk mengusap bagian atas dan bawah *khuff* dengan memasukkan tangan ke dalam air kemudian meletakkan telapak tangan kiri di bawah tumit *khuff* sedangkan telapak tangan kanan diletakkan di ujung jari-jarinya, setelah itu tangan kanan diusapkan hingga ke bagian atas *khuff* sementara yang kiri diusapkan hingga ke ujung jari-jari. Hal ini berdasarkan riwayat Mughirah bin Syu'bah RA, ia berkata, 'Aku pernah membantu Rasulullah SAW berwudhu saat perang Tabuk lalu

beliau mengusap bagian atas dan bawah *khuff*'. Apakah bagian tumit *khuff* diusap? Mengenai hal ini ada dua pendapat. Sebagian sahabat kami menyatakan, bagian tumit *khuff* diusap, hanya satu pendapat karena bagian tersebut berada di luar *khuff* dan menempel di bagian wajib. Itu sama dengan yang lain. Yang lain menyatakan ada dua pendapat: (a) diusap dan inilah pendapat yang benar berdasarkan penjelasan di atas, dan (b) tidak diusap karena itu adalah bagian yang halus dan keberlangsungan *khuff*, bila terus diusap akan usang dan rusak. Apabila hanya sebagian kecil atasnya yang diusap maka hukumnya sah karena hadits menyebut mengusap dan usapan seperti itu sudah dapat disebut usapan. Apabila hanya mengusap bagian bawahnya, maka ada dua pendapat. Abu Ishak menyatakan sah karena termasuk bagian luar *khuff* yang berhadapan dengan tempat wajib, sama dengan bagian atasnya. Sedangkan Abu Abbas bin Suraij berkata, 'Tidak sah'. Inilah yang dicantumkan dalam *Al Buwaithi* dan itulah pendapat yang dinukil oleh Al Muzani."

Penjelasan:

Dalam bagian ini disebutkan beberapa penjelasan, yaitu:

1. Hadits Mughirah RA diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan lainnya. Namun ahli hadits menilai hadits ini *dha'if*. Di antara yang menyatakannya *dha'if* adalah Al Bukhari, Abu Zur'ah, Ar-Razi, At-Tirmidzi dan lainnya. Asy-Syafi'i juga menilai *dh'aif* hadits ini dalam pendapat lamanya. Dalam masalah ini Asy-Syafi'i hanya bersandar pada *atsar* dari Ibnu Umar RA yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi dan lainnya.

At-Tirmidzi meriwayatkan dengan sanadnya dari Abdurrahman bin Abu Az-Zinad dari ayahnya dari Urwah dari Mughirah RA, ia berkata, "Aku melihat Rasulullah SAW mengusap *khuff* di bagian luarnya."

Setelah itu At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*."

Apabila ada yang mengatakan, bagaimana At-Tirmidzi memutuskan hadits tersebut *hasan* padahal banyak imam ahli hadits yang mengoreksi Ibnu Abu Az-Zinad, maka dapat dijawab dengan dua alasan:

a. Tidak terbukti adanya penyebab koreksi atas Ibnu Abu Az-Zinad dan koreksi tersebut tidak kompeten. Al Bukhari, Muslim dan lainnya juga berdalil dengan sekelompok perawi yang mendapat koreksi saat koreksi yang ditujukan tidak menyebutkan sebabnya.

b. Hadits ini dikuatkan oleh riwayat atau beberapa riwayat lain sehingga tingkatnya naik menjadi *hasan* seperti yang dikenal oleh ahlul ilmi di bidang ini.

2. Ada yang menyebut Mughirah dan Mighirah. Hal ihwalnya telah dijelaskan di permulaan tata cara wudhu. Kata tumit yang dalam bahasa Arab disebutkan dengan *aqib*, memiliki dua dialek *aqib* dan *aqb*. Kaidah masalah ini sudah dijelaskan sebelumnya. Tabuk adalah kawasan terkenal. Kata ini *ghairu munsharif* (kata yang harakat terakhirnya tidak menerima perubahan). Berkenaan dengan *ghazwah* (perang), ada yang menyebut *ghazwah* dan ada juga yang menyebut *ghazah*. Ini adalah dua versi dialek masyhur.

Perang Tabuk terjadi pada tahun kesembilan Hijriyah yang termasuk salah satu perang yang diikuti Nabi SAW.

Ungkapan penulis, "Karena berada dibagian luar *khuff*," tidak mencakup bagian dalamnya yang berhadapan dengan kulit *khuff*.

"Tepat di bagian wajib," tidak mencakup bagian atas *khuff*.

3. Para sahabat kami sepakat dianjurkan mengusap bagian atas dan bawah *khuff* dan Asy-Syafi'i menyatakan hal itu. Mereka berkata, "Caranya seperti yang disebutkan penulis karena cara ini lebih memungkinkan dan lebih mudah. Alasan lain, karena tangan kiri untuk menyentuh kotoran sedangkan yang kanan untuk selain itu. Oleh karena itu, yang kiri lebih tepat dipakai mengusap bagian bawah *khuff* sedangkan yang kanan untuk mengusap bagian atasnya."

Berkenaan dengan bagian tumit *khuff*, Asy-Syafi'i menyebutkan anjuran untuk diusap dalam *Al Buwaithi*. Aku membacanya juga seperti itu dan seperti itu pula yang dinukil oleh para sahabat dari Asy-Syafi'i. Syaikh Abu Hamid menukil anjuran mengusap bagian atas dan bawah *khuff* dalam *Al Jami' Al*

Kabir dari pendapat Asy-Syafi'i. Qadhi Abu Hamid, Al Mawardi dan lainnya menukilnya dari tulisan Syaikh Abu Hamid dalam *Mukhtashar Ath-Thaharah Ash-Shaghir*. Al Mahamili menukilnya dari pendapat Asy-Syafi'i dalam pendapat lama. Redaksi pernyataan Asy-Syafi'i yang disebutkan dalam *Mukhtashar Al Muzani* tidak dianjurkan untuk diusap karena Asy-Syafi'i menyatakan, lalu meletakkan tangan kiri di bawah tumit *khuff* dan tangan kanan di atas ujung-ujung jari, setelah itu yang kanan diusapkan hingga ke bagian atas *khuff* sementara yang kiri hingga ke ujung jari-jari.

Para sahabat kami mengutarakan dua pendapat seperti yang dikemukakan penulis:

a. Ada dua pendapat tentang anjuran mengusap bagian atas dan bawah *khuff*. Dalilnya seperti yang telah disebut penulis.

b. Inilah pendapat yang benar dan yang dipastikan oleh mayoritas, bahwa dianjurkan mengusap bagian atas dan bawah *khuff* seperti yang dinyatakan dalam kitab-kitab di atas. Sementara itu, pendapat Asy-Syafi'i yang disebutkan dalam *Mukhtashar Al Muzani* diartikan bahwa yang dimaksudkan adalah meletakkan jari-jari di bawah tumit *khuff* dan diputar-putar di atasnya. Al Mawardi menukil bahwa tidak adanya anjuran mengusap bagian atas dan bawah *khuff* dari Ibnu Suraij. *Wallahu a'lam.*

Jawaban atas tanggapan "Apabila hanya sebagian kecil atasnya yang diusap maka hukumnya sah tanpa adanya perbedaan pendapat dan apabila hanya mengusap sebagian bawahnya, maka Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Buwaithi* dan *Mukhtashar Al Muzani*, tidak sah dan shalat yang dikerjakan dengan usapan seperti ini harus diulang. Pendapat ini dinukil oleh Abu Muhammad Juwaini dalam *Al Furuq* dari pendapat Asy-Syafi'i dalam *Al Jami' Al Kabir* dan dalam riwayat Musa bin Abu Jarud. Ar-Ruyani dan penulis *Al Uddah* meriwayatkannya dari pendapat Asy-Syafi'i dalam *Al Imla'*.

Para sahabat mengemukakan tiga pendapat yang diriwayatkan oleh penulis *Al Hawi*, Imam Al Haramain dan lainnya:

a. Mengusap bagian bawah *khuff* tidak sah, dan tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Ini adalah pendapat Abu Abbas bin Suraij, mayoritas sahabat dan inilah madzhab kami. Al Mahamili dan Ibnu Ash-

Shabbagh berkata, "Ibnu Suraij berkata, 'Tidak sah berdasarkan ijmak ulama'."

b. Sah berdasarkan kesepakatan. Ini adalah pendapat Abu Ishak Al Marwazi. Ia mengira pendapat ini dikemukakan Asy-Syafi'i.

   Al Marwazi berkata, "Al Muzani salah dalam penukilannya dalam *Al Mukhtashar* dari Asy-Syafi'i padahal pendapat itu tidak dikenal dari Asy-Syafi'i. Al Muzani hanya ber-*instinbath* tapi *istinbath*-nya salah. Sementara itu Al Mutawalli dan lainnya menakwilkan pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzani* bahwa yang dimaksudkan bagian dalam adalah bagian dalam *khuff*, bagian yang menyentuh kulit kaki.

c. Ada dua pendapat tentang keabsahannya. Al Mawardi meriwayatkannya dari Abu Ali bin Abu Hurairah. Ar-Ruyani meriwayatkannya dari Qaffal dan dikuatkan oleh Ar-Rafi'i. Mereka yang mengemukakan pendapat ini sepakat bahwa yang benar dari kedua pendapat tersebut adalah yang menyatakan tidak sah. Yang benar adalah pendapat pertama yang memastikan tidak sah. Inilah yang menjadi panduan berdasarkan riwayat dan dalil. Riwayatnya adalah redaksi yang disebutkan Asy-Syafi'i dalam berbagai kitab yang kami sebutkan sebelumnya dan tidak ada yang menentangnya. Sementara klaim Abu Ishak yang menyatakan Al Muzani keliru tidaklah benar. Para sahabat kami menyatakannya salah, mereka berkata, "Al Muzani tidak ber-*istinbath* pada redaksi yang ia nukil, tapi ia menukilnya dari Asy-Syafi'i melalui pendengaran dan hafalan."

Syaikh Abu Hamid berkata, "Al Muzani dalam *Al Jami' Al Kabir* menuturkan, yang aku hafal dari Asy-Syafi'i, ia berkata, 'Apabila seseorang mengusap bagian dalam dan membiarkan bagian luar hukumnya tidak boleh'."

Bukan hanya Al Muzani saja yang menyatakan demikian, Al Buwaithi dan Ibnu Abu Jarud juga menyetujuinya. Pernyataannya Asy-Syafi'i dalam *Al Imla'* seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya. Sedangkan dalilnya adalah karena riwayat dari Nabi SAW hanya mengusap bagian atas saja, tidak ada riwayat yang menyebut hanya mengusap bagian bawah saja. Yang menjadi pijakan dalam *rukhsah* adalah mengikuti sunah, karenanya tidak boleh bersandar pada yang lain.

Diriwayatkan dari Ali RA, ia berkata, "Andai agama berdasarkan pendapat, tentu bagian bawah *khuff* lebih utama diusap dari pada atasnya. Aku pernah melihat Rasulullah SAW mengusap bagian atas *khuff* beliau." (HR. Abu Daud dan Al Baihaqi melalui berbagai sanad)

Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, penulis *Al Hawi* dan lainnya menyatakan, arti perkataan Ali RA "tentu mengusap bagian bawah lebih utama", karena banyak bersinggungan dengan benda-benda najis dan kotoran, tapi pendapat harus ditinggalkan karena nash. Para sahabat kami menyatakan karena bawah *khuff* adalah bagian yang pada umumnya tidak terlihat. Oleh karena itu, tidak boleh hanya mengusap bagian tersebut saja seperti bagian dalam yang bersebelahan dengan kulit kaki. Mereka berkata, "Sedangkan mengusap serta bagian atas sebagai anjuran itu karena mengikuti yang atas mengingat bagian tersebut tersambung, tidak seperti bagian dalam."

Para sahabat kami berkata, "Mengingat pendapat yang membolehkah berseberangan dengan ijmak, maka pendapat tersebut batil."

Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Ibnu Ash-Shabbagh, Ar-Ruyani dan lainnya meriwayatkan dari Ibnu Suraij, ia berkata, "Kaum muslimin sepakat tidak sah hanya mengusap bagian bawah *khuff* saja."

Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq* menuturkan, para sahabat kami berkata, "Abu Ishak menentang ijmak ahli fikih sebelumnya dalam masalah ini. Oleh karena itu, perkataannya tidak perlu diperhatikan." *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Apabila seseorang mengusap bagian atas mata kaki sepatunya atau mengusap bagian dalam *khuff* yang bersinggungan dengan kulit kaki, maka hukumnya tidak sah berdasarkan kesepakatan. Apabila hanya mengusap tepi *khuff* saja, menurut Al Baghawi, tepi *khuff* sama seperti bagian bawahnya. Apabila hanya diusap bagian belakangnya, maka dalam hal ini ada beberapa pendapat:

a. Bagian belakang sama seperti bagian bawah. Pendapat ini dinukil Al Baghawi.

b. Apabila kita katakan mengusap bagian bawah sah, berarti bagian belakangnya lebih utama. Apabila tidak seperti itu, ada dua pendapat karena bagian belakang lebih dekat dengan bagian atas. Qadhi Husain menyebutkan pendapat ini.

c. Apabila kita katakan mengusap bagian bawah tidak sah, berarti bagian belakangnya lebih utama. Apabila tidak seperti itu, maka ada dua pendapat. namun pendapat ini lemah.

d. Pendapat ini dikemukakan Al Mawardi dan Ar-Ruyani, bahwa apabila kita katakan mengusap bagian belakang sunah, maka hukumnya sah dan apabila kita katakan tidak sah, maka ada dua pendapat. *Pertama,* tidak sah, sama seperti pendapat sebelumnya. *Kedua,* sah karena usapan tersebut ada di bagian wajib.

e. Asy-Syasyi berkata, "Apabila kita katakan mengusap bagian bawah tidak sunah, maka hukumnya tidak sah dan bila kita katakan sunah, ada dua pendapat sama seperti bagian bawahnya.

f. Memastikan bahwa itu sah. Pendapat ini dituturkan oleh Ar-Ruyani. Ar-Rafi'i berkata, "Yang kuat menurut mayoritas menyatakan tidak sah." Inilah madzhab yang menjadi pegangan.

Kedua: Para sahabat kami berkata, "Usapan bisa dilakukan dengan tangan, jari-jari, kayu, sobekan kain atau yang lain. Tidak dianjurkan untuk mengusap berulang-ulang, tidak seperti mengusap kepala karena mengusap *khuff* sebagai ganti, mirip tayamum."

Inilah madzhab yang benar dan masyhur dan inilah yang dipastikan oleh jumhur. Bahkan Imam Al Haramain, Al Ghazali dan lainnya menukil bahwa mengusap *khuff* berulang-ulang hukumnya makruh. Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat lain dari Ibnu Kajj yang menyatakan bahwa disunahkan untuk diulang. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Mundzir. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas dan Atha' bahwa cukup mengusap sekali saja. Inilah yang menjadi pegangan. Tidak ada satu pun riwayat yang menyebut usapan berulang sehingga tidak bisa dijadikan rujukan.

Ketiga: Apabila seseorang membasuh *khuff* sebagai ganti mengusapnya, maka menurut para sahabat kami, hal itu boleh. Ada juga pendapat lainnya seperti yang telah disebutkan dalam bab membasuh kepala. Berdasarkan madzhab yang kuat, hukumnya makruh dan sudah disebut sebelumnya tentang dua pendapat makruhnya membasuh kepala. Perbedaannya juga sudah disebut sebelumnya.

Qadhi Husain berkata, "Apabila seseorang membasuh *khuff* sebagai ganti mengusap *khuff*, atau meletakkan tangannya yang basah di *khuff* dan tidak melintaskannya, atau meneteskan air di atasnya, maka hukumnya sah menurut pada sahabat."

Sementara menurut Qaffal, tidak sah seperti yang telah kami jelaskan tentang mengusap kepala sebelumnya. Inilah madzhab kami. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan apabila seseorang membasuh *khuff* atau terkena hujan dengan niat mengusap *khuff*, maka hukumnya sah seperti yang diriwayatkan dari Hasan bin Shalih, kalangan rasionalis, Sufyan Ats-Tsauri dan Ishak. Sementara menurut Malik dan Ahmad, tidak sah. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Mundzir.

Keempat: Imam Al Haramain dan Al Ghazali berkata, "Maksud mengusap *khuff* secara keseluruhan bukan sunah, tapi sunahnya adalah mengusap bagian atas dan bawahnya mengingat tidak ada riwayat dari Nabi SAW yang menyebutkan lebih dari mengusap bagian atas dan bawah *khuff*. Mayoritas sahabat kami menyebutkan anjuran untuk mengusap *khuff* secara menyeluruh.[191] Di antara yang mengemukakan kata-kata ini adalah Qadhi Husain, Al Faurani, Al Mutawalli, Al Jurjani dalam *Al Bulghah*, penulis *Al Uddah* dan lainnya.

Kelima: Apabila bagian bawah *khuff* terkena najis yang ditolelir, sebelah atasnya tidak diusap tapi cukup mengusap bagian atas, belakang dan bagian lain yang tidak terkena najis. Pendapat ini dinyatakan secara tegas oleh Imam

---

[191] Disebutkan dalam *ar-Raudhah*; mengusap sepatu secara menyeluruh bukan sunnah menurut salah satu pendapat yang benar.

Al Haramain, Al Ghazali dalam *Al Basith* dan *Al Wajiz*, Al Mutawalli, Ar-Ruyani dan lainnya.

Ar-Ruyani berkata, "Sebab apabila diusap akan semakin mengotori, saat itu tangan dan bagian bawah *khuff* harus dibasuh." *Wallahu a'lam.*

Pandangan Ulama tentang Anjuran Mengusap Bagian Bawah Sepatu dan Bagian Atas yang Diwajibkan

Telah kami sebutkan bahwa madzhab kami menganjurkan mengusap bagian bawah dan yang wajib adalah sedikit bagian atasnya. Sedangkan anjuran untuk mengusap bagian bawahnya diriwayatkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Sa'id bin Abu Waqqash, Abdullah bin Umar, Umar bin Abdul Aziz, Makhul, Az-Zuhri, Malik, Ibnu Al Mubarak dan Ishak. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Hasan, Urwah bin Zubair, Atha', Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Al Auza'i, Ats-Tsauri, kalangan rasionalis dan Ahmad, bahwa tidak dianjurkan mengusap bagian bawah *khuff*. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Mundzir. Mereka berdalil dengan hadits Ali RA, dia berkata, "Andai agama berdasarkan pendapat, tentu bagian bawah *khuff* lebih utama diusap dari pada atasnya. Aku pernah melihat Rasulullah SAW mengusap bagian atas *khuff* beliau." (HR. Abu Daud dan Al Baihaqi melalui berbagai sanad)

Selain itu, mereka berdalil dengan hadits Mughirah RA, ia berkata, "Nabi SAW mengusap bagian luar *khuff*." (HR. At-Tirmidzi)

Setelah itu At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*."

Bantahan dan jawaban mengenai hal ini sudah dijelaskan sebelumnya di awal bab masalah ini. Alasan lainnya, mengingat bagian bawah *khuff* bukanlah tempat wajib, karenanya tidak disunahkan diusap sama dengan betis disamping bisa jadi bagian bawahnya najis.

Para sahabat kami berdalil dengan hadits Mughirah RA yang disebut penulis tadi, dan *atsar* dari Umar RA yang telah disebut sebelumnya, hanya saja hadits Mughirah lemah seperti yang dijelaskan sebelumnya. Di samping itu, bagian bawah *khuff* adalah bagian yang terlihat yang berhadapan dengan tempat wajib sehingga disunahkan untuk diusap seperti atasnya. Juga, karena

mengusap bagian bawah adalah mengusap penghalang yang terpisah. Dengan demikian terkait dengan bagian yang berhadapan dengan bagian wajib seperti pembalut tulang, karena bagian bawah *khuff* adalah bagian yang diusap. Begitu juga disunahkan untuk diusap secara menyeluruh sama seperti kepala dan karena mengusap bagian bawah *khuff* adalah thaharah, karena bagian bawah dan atas *khuff* sama saja, seperti halnya wudhu.

Menanggapi hadits Ali RA, artinya adalah apabila agama berdasarkan pendapat tentu sepatutnya bagi yang hendak sebatas mengusap sebagian kecil bawah sepatunya sudah sah, tapi aku melihat Rasulullah SAW hanya mengusap bagian atasnya, bukan pada bagian bawahnya. Riwayat ini tidak menafikan anjuran untuk mengusap secara menyeluruh. Ini seperti riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW mengusap ubun-ubun. Riwayat ini tidak harus menafikan anjuran untuk mengusap kepala secara menyeluruh, tapi maksudnya menjelaskan bahwa mengusap secara menyeluruh tidak wajib. Demikian juga tanggapan untuk hadits Mughirah.

Adapun qiyas terhadap betis bisa ditanggapi dengan dua alasan:

a. Betis tidak berhadapan dengan bagian wajib, karena itu tidak disunahkan untuk diusap, sama halnya dengan jambul yang turun dari batas kepala. Tidak seperti bagian bawah *khuff*, karena bagian bawah *khuff* berhadapan dengan bagian wajib, sama halnya dengna rambut yang tidak turun dari tempat wajib.

b. Itu terbantahkan dengan mengusap selendang bersama ubun-ubun dan terbantah dengan mengusap telinga.

Sedangkan pernyataan mereka "Bisa jadi di bawahnya ada benda najis," dapat dijawab bahwa apabila bagian bawah *khuff* ada benda najisnya, menurut kami, bawahnya tidak perlu diusap seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Adapun hanya mengusap sebagian kecil bagian atasnya saja, pendapat kami ini disetujui oleh Ats-Tsauri, Abu Tsaur dan Daud. Sementara Abu Hanifah berpendapat, wajib mengusap seukuran tiga jari. Ahmad berpendapat, wajib mengusap lebih banyak dari bagian luarnya.

Diriwayatkan dari Malik bahwa semuanya diusap kecuali tempat-tempat

lipatan. Mereka berdalil dengan riwayat dari Ali RA, bahwa Nabi SAW mengusap *khuff* beliau dengan jari.

Diriwayatkan dari Hasan Al Bashri, ia berkata, "Termasuk Sunnah, mengusap *khuff* dalam keadaan suci." Dalam membasuh, tidak cukup sebatas kata semata seperti orang yang membasahi sehelai rambut lalu diletakkan di atas sepatunya. Karena orang yang mengusap dengan jari-jari tidak disebut mengusap dan karena mengusap disebut secara mutlak, maka kita harus merujuk perbuatan Nabi SAW. Mengingat beliau mengusap dalam keadaan suci, maka tidak cukup sebatas kata mengusap semata seperti mengusap wajah bagi orang tayamum.

Para sahabat kami berargumen bahwa karena mengusap *khuff* disebutkan secara mutlak dan tidak ada riwayat *shahih* dari Nabi SAW tentang ukuran wajibnya sama sekali. Dengan demikian cukup merujuk pada kata mengusap. Apabila mereka mengatakan, tidak ada riwayat yang membatasi sebutan kata saja, maka dapat dijawab bahwa itu tidak memerlukan dalil karena bisa dipetik dari sebutan bolehnya mengusap secara mutlak. Mengusap secara mutlak mencakup usapan yang sedikit dan usapan yang banyak. Kemutlakan ini tidak boleh dirubah tanpa dalil.

Apabila mereka mengatakan, itu tidak disebut mengusap, maka kami menjawab, ini perbedaan bahasa, sedangkan menurut mereka tidak ada perbedaan pendapat tentang keabsahan sebutan kata.

Jawaban atas semua argumen mereka, semua itu pernyataan yang tidak berdasar. Sedangkan hadits Ali RA yang mereka gunakan sebagai dalil ditanggapi dengan beberapa alasan:

a. Hadits tersebut *dha'if*, tidak bisa dijadikan dalil.

b. Bilapun *shahih* diartikan sebagai anjuran sebagai kompromisasi antar dalil.

c. Ia berkata, "Beliau mengusap dengan jari-jari," dan mereka tidak mengatakan "Dengan bagian luarnya." Apabila mereka menakwilkannya, takwil mereka tidak lebih baik dari takwil kami.

Sementara pernyataan Hasan Al Bashri bisa ditanggapi dengan dua

jawaban:

a. Itu bukan dalil, karena pernyataan Asy-Syafi'i, "Termasuk Sunnah, begini" tidak sampai sanadnya pada Nabi SAW, tapi hanya *mauquf* (sampai pada sahabat). Ini sudah lazim diketahui.

   Qadhi Abu Thayyib berkata, "Sebagian sahabat-sahabat kami berkata, 'Hadits tersebut berstatus *marfu' mursal*'." Hal ini sudah dijelaskan di permulaan kitab.

b. Meskipun hadits itu dapat digunakan sebagai dalil namun itu diartikan sebagai anjuran.

Berkenaan dengan pernyataan mereka, "Andai seseorang mengusap dengan rambutnya," dapat dijawab bahwa apabila itu disebut mengusap maka kami katakan boleh, dan apabila tidak berarti tidak membantah kami. Perkataan mereka "Mengusap dengan jari-jari tidak disebut mengusap," tidak bisa kami terima.

Perkataan mereka "Kita harus merujuk perbuatan Nabi SAW," dapat dijawab bahwa tidak ada batasan seperti yang mereka katakan. Qiyas atas tayamum yang mereka kemukakan, tidaklah benar menyamakan ini dengan itu karena kita sepakat anjuran untuk mengusap kepala secara menyeluruh sementara tayamum tidak seperti itu. Dengan demikian kita harus merujuk pada makna kata. *Wallahu a'lam.*

22. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang mengusap *khuff* kemudian dilepas atau batas waktunya sudah habis sementara ia dalam thaharah usapan *khuff*, maka dalam hal ini Asy-Syafi'i menyebutkan dalam pendapat baru (*qaul jadid*), kakinya dibasuh. Sementara menurut pendapat lamanya (*qaul qadim*), memulai wudhu dari awal. Para sahabat kami berbeda pendapat tentang kedua pendapat Asy-Syafi'i ini. Abu Ishak berkata, 'Perbedaan ini mengacu pada masalah memisah wudhu. Apabila kita katakan boleh memisah wudhu, ia cukup membasuh kaki. Dan apabila kami katakan tidak boleh, maka ia harus memulai wudhu dari awal'. Seluruh sahabat kami berkata, 'Kedua

pendapat itu dalil pada intinya. *Pertama,* ia cukup membasuh kaki karena mengusap itu sebagai ganti membasuh kaki. Apabila usapan batal kembali lagi kepada yang diganti, maka sama halnya dengan orang tayamum bila melihat air. *Kedua,* ia harus memulai wudhu dari awal karena yang membatalkan sebagian wudhu membatalkan secara keseluruhan sama seperti hadats'."

Penjelasan:

Ungkapan penulis, "Abu Ishak berkata, 'Itu berdasarkan', seperti itulah yang disebutkan dalam berbagai versi manuskrip, maksudnya masalah. Sementara Asy-Syafi'i dalam masalah ini memiliki beberapa pernyataan berbeda. Al Muzani menuturkan dalam *Al Mukhtashar*, Asy-Syafi'i berkata, "Apabila ia melepas sepatunya setelah diusap, maka ia harus membasuh kaki." Menurut pendapat lamanya dan kitab Ibnu Abu Laila disebutkan, ia berwudhu lagi. Demikian penukilan Al Muzani.

Dalam *Al Buwaithi*, Asy-Syafi'i berkata, "Barangsiapa mengusap *khuff* lalu melepasnya, maka aku lebih suka bila ia memulai wudhu lagi. Apabila tidak, maka ia boleh membasuh kakinya saja saat masih berada dalam thaharah usapan *khuff*, itu sudah sah, baik ia membasuhnya sejak melepasnya atau setelahnya selama wudhunya belum batal."

Disebutkan dalam *Al Umm*, bab hal-hal yang membatalkan mengusap *khuff*, "Apabila seseorang mengeluarkan salah satu kakinya atau kedua-duanya setelah diusap, maka usapannya batal dan ia wajib berwudhu."

Dalam *Al Umm*, bab batas waktu mengusap *khuff*, Asy-Syafi'i juga menyatakan, "Apabila seseorang mengusap dalam perjalanan selama sehari semalam kemudian berniat untuk bermukim atau tiba di kampungnya, maka ia harus melepas sepatunya dan memulai wudhu dari awal, selain itu tidak sah. Apabila seorang musafir telah menyempurnakan waktu sehari semalam kemudian shalat dan beniat bermukim sebelum menyelesaikan shalat, maka shalatnya batal dan ia harus berwudhu kemudian shalat."

Beberapa baris berikutnya Asy-Syafi'i menyatakan, "Apabila seorang yang bermukim ragu, apakah ia melanjutkan sehari semalam atau tidak, maka ia harus melepas sepatunya dan memulai berwudhu."

Disebutkan dalam kitab, perbedaan pendapat antara Abu Hanifah dan Ibnu Abu Laila dalam *Al Umm*, "Apabila seseorang shalat sementara ia telah mengusap *khuff* lalu melepasnya, maka aku lebih suka bila ia tidak shalat terlebih dahulu hingga memulai wudhu dari awal dan bila tidak menambahi lebih dari membasuh kaki maka hukumnya boleh."

Demikian redaksi pendapat Asy-Syafi'i dan dari kitab inilah aku menukil. Para sahabat dan Al Muzani menukil dari pendapat lama (*qaul qadim*), yang bersangkutan wajib memulai wudhu dari awal. Ibnu Ash-Shabbagh, Ar-Ruyani dan lainnya menukil bahwa Asy-Syafi'i menyatakan di Harmalah, cukup membasuh kedua kaki. Sementara itu Bandaniji dan penulis *Al Uddah* tidak sependapat dengan mereka. Keduanya menukil wajibnya memulai wudhu dari awal dari pendapat lama, *Al Umm* dan *Al Imla'*. Keduanya menukil bolehnya sebatas mengusap kedua kaki dari *Al Buwaithi* dan kitab Ibnu Abu Laila. Semua itu redaksi pendapat Asy-Syafi'i.

Para sahabat sepakat bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat: (a) wajib memulai wudhu dari awal, dan (b) cukup membasuh kaki. Selanjutnya mereka berbeda pendapat tentang landasan keduanya yang terbagi dalam enam pendapat:

a. Landasannya adalah pemisahan wudhu. Apabila kita katakan boleh, maka ia cukup membasuh kaki dan bila kita katakan tidak boleh, maka ia wajib memulai wudhu dari awal. Ini adalah pendapat Ibnu Suraij, Abu Ishak, Al Marwazi, Abu Ali bin Abu Hurairah dan dituturkan oleh Syaikh Abu Hamid dan Bandaniji dari Abu Abbas dan Abu Ishak. Al Marwazi menuturkannya dari Abu Ali bin Abu Hurairah dan mayoritas ahli fikih Baghdad.

b. Yang benar adalah pendapat ini bahwa kedua pendapat Asy-Syafi'i (pendapat lama dan pendapat baru) dalil secara tersendiri adalah pernyataan yang tidak berdasar. Pendapat ini dinukil oleh penulis dan lainnya dari mayoritas ahli fikih.

c. Kedua pendapat tersebut didasarkan pada kedua pendapat Asy-Syafi'i yang menyebutkan bahwa sucinya beberapa bagian wudhu bila batal apakah membatalkan semuanya? Apabila kita katakan batal, maka yang

bersangkutan wajib memulai wudhu lagi dan bila tidak cukup membasuh kedua kaki.

d. Keduanya didasarkan pada masalah membasuh *khuff* itu apakah menghilangkan hadats kaki? Apabila kita katakan ya, maka yang bersangkutan wajib memulai wudhu dari awal karena hadatsnya kembali ke kaki kemudian kembali ke seluruh bagian wudhu. Apabila kita katakan tidak hilang, maka ia cukup membasuh kedua kaki. Pendapat ini masyhur dalam kedua pendapat ahli fikih Irak dan Khurasan.

e. Keduanya berurutan dan didasarkan pada masalah pemisahan wudhu selain yang telah dijelaskan sebelumnya. Apabila kita membolehkan pemisahan wudhu, maka ia cukup membasuh kedua kaki, maka bila tidak maka seperti kedua pendapat di atas.

f. Sebaliknya, apabila kita melarang pemisahan wudhu, maka ia wajib memulai wudhu dan bila tidak maka seperti kedua pendapat di atas. Kedua riwayat ini dituturkan Ad-Darimi dalam *Al Istidzkar*.

Para penulis berbeda pendapat, mana yang lebih kuat dari semua pendapat ini. Syaikh Abu Hamid berkata, "Yang kuat yang pertama yang mendasarkan pada masalah pemisahan wudhu."

Ahli fikih Khurasan berkata, "Pandangan ini jelas-jelas salah."

Di antara yang menyatakannya dengan tegas adalah guru mereka, Qaffal, dan ketiga sahabatnya: Syaikh Abu Muhammad, Qadhi Husain dan Al Faurani, Al Mutawalli, Al Baghawi dan lainnya.

Imam Al Haramain berkata, "Pendapat ini salah menurut para ahli hadits."

Pernyataan mereka yang menyalahkan pendapat ini didasarkan pada beberapa hal. *Pertama*, pemisahan wudhu tidak membatalkan wudhu menurut pendapat baru tanpa adanya perbedaan pendapat. Asy-Syafi'i sendiri menyatakan kedua pendapat tersebut pendapat barunya seperti yang telah disebutkan di atas. *Kedua*, pemisahan wudhu karena adanya uzur tidak membatalkan wudhu sementara berlalunya waktu mengusap *khuff* adalah uzur. *Ketiga*, kedua pendapat ini berlaku bila waktunya dekat hingga bilapun seseorang wudhu dan mengusap *khuff* kemudian dilepas sebelum anggota

wudhunya mengering. Tidak ada perbedaan pendapat bahwa pemisahan seperti ini tidak membatalkan wudhu. Inilah pendapat ketiga dan inilah yang dijadikan pegangan oleh Imam Al Haramain, Al Mutawalli dan Al Baghawi.

Syaikh Abu Muhammad Juwaini membedakan antara pemisahan wudhu dalam contoh ini dan pemisahan wudhu sebelumnya. Orang yang mengusap *khuff* bila melepas sepatunya, maka kesucian kedua kakinya batal dan bila sebagian thaharah batal, maka batal secara keseluruhan. Karena itulah kedua pendapat di atas berlaku meski waktunya dekat. Sementara orang yang memisah wudhu sebentar tidaklah membatalkan bagian wudhu yang telah dilakukan. Oleh karena itu, ia boleh meneruskan tanpa adanya perbedaan pendapat.

Syaikh Abu Hamid menganggapi sanggahan pertama bahwa Asy-Syafi'i hanya menyatakan anjuran memulai dari awal, bukan mewajibkan seperti yang disebutkan dalam pendapat baru Asy-Syafi'i dalam kitab Ibnu Abu Laila. Jawaban ini tidak benar karena mengulangi wudhu disebutkan di kitab-kitab yang memuat pendapat baru selain kitab Ibnu Abu Laila seperti *Al Umm* dan lainnya. Sedangkan sanggahan kedua menyebutkan bahwa pemisahan tanpa uzur tidak membatalkan wudhu tidak diterima di kalangan ahli fikih Irak seperti yang telah dijelaskan di babnya. Sanggahan ketiga menyebutkan bahwa kedua pendapat di atas berlaku meski yang bersangkutan melepas sepatunya secara langsung. Tanggapan ini tidak diterima oleh pencetus pendapat ini.

Qaffal, seluruh ahli fikih Khurasan dan Al Mahamili dari kalangan ahli fikih Irak menyatakan, pendapat yang paling kuat adalah yang mendasarkan pada masalah menghilangkan hadats dan menurut pendapat yang kuat, mengusap *khuff* menghilangkan hadats *khuff*. Bandaniji, Ibnu Ash-Shabbagh dan sahabatnya, Asy-Syasyi dan lainnya melemahkan pendapat yang mendasarkan pada masalah menghilangkan hadats, mereka berkata, "Yang benar, kedua pendapat itu dalil pada intinya."

Ad-Darimi dalam hal ini memilih pendapat Keenam. Demikian pandangan para sahabat dan perbedaan pendapat mereka tentang mana yang lebih kuat. Yang benar adalah kedua pendapat tersebut dalil pada intinya.

Mereka juga berbeda pendapat, mana yang lebih kuat dari kedua

pendapat tersebut. Sekelompok ahli fikih menguatkan wajibnya memulai wudhu dari awal seperti Syaikh Abu Hamid, Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq*, Al Mahamili dalam kitabnya, Sulaim Ar-Razi dalam *Ru'us Al Masa'il*, penulis *Al Uddah*, Syaikh Nashr dalam kedua kitabnya, *Al Intikhab* dan *At-Tahdzib*. Pendapat ini dipastikan oleh sekelompok kalangan penulis kitab-kitab ringkasan seperti Al Mahamili dalam *Al Muqni'*, Sulaim Ar-Razi dalam *Al Kifayah* dan Syaikh Nashr dalam *Al Kafi*.

Sementara itu sekelompok ahli fikih membenarkan cukup berpedoman pada pendapat lama seperti Qadhi Husain, penulis dalam *At-Tanbih*, Ar-Ruyani, Al Baghawi, Al Jurjani dalam kedua kitabnya, *At-Tahrir* dan *Al Bulghah*, Asy-Syasyi dalam kedua kitabnya, Ar-Rafi'i dalam kedua kitabnya dan dipastikan oleh sekelompok pemilik kitab-kitab ringkasan seperti Al Mawardi dalam kitabnya *Al Iqna'*, dan Al Ghazali dalam *Al Khulashah*. Inilah yang paling kuat dan terpilih. Atas dasar ini, dianjurkan untuk memulai wudhu seperti yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dalam kitab Ibnu Abu Laila dan lainnya demi menghindari perbedaan pendapat.

Selanjutnya apabila kita katakan, cukup membasuh kedua kaki lalu ia membasuhnya setelah *khuff* dilepas, maka hukumnya sah. Apabila ia menunda basuhannya hingga lama, maka ada dua pendapat seperti kedua pendapat tentang pemisahan wudhu. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Mutawalli, penulis *Al Uddah*, Ar-Ruyani dan lainnya dan ini jelas. Setelah itu muncul perbedaan pendapat tentang pemisahan wudhu karena adanya uzur, apakah berpengaruh ataukah tidak?

Itu semua berlaku apabila yang bersangkutan melepas *khuff* dalam keadaan thaharah usapan *khuff*, tapi apabila dalam keadaan thaharah membasuh kaki, misalnya ia membasuh kakinya di belakang, berarti thaharahnya sempurna dan tidak wajibkan apa pun. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Ia boleh shalat apa saja dengan thaharahnya itu dan boleh memulai lagi mengenakan *khuff* dengan thaharah itu. *Wallahu a'lam.*

Ungkapan penulis, "Asy-Syafi'i menyebutkan dalam pendapat baru (*qaul jadid*), ia harus membasuh kedua kaki, sementara dalam pendapat lama (*qaul qadim*) disebutkan, memulai wudhu dari awal," secara zhahir, ia

mengulang wudhu dari awal tidak tercantum dalam pendapat baru. Pendapat baru menyebutkan dua pandangan seperti disebutkan sebelumnya.

Ungkapan penulis, "Para sahabat kami berbeda pendapat tentang kedua pendapat Asy-Syafi'i ini. Abu Ishak berkata, 'Perbedaan ini mengacu pada masalah memisah wudhu. Apabila kita katakan boleh memisah wudhu, maka ia cukup membasuh kaki. Dan bila kita katakan tidak boleh, maka ia harus memulai wudhu dari awal'. Seluruh sahabat kami berkata, 'Kedua pendapat itu dalil pada intinya'." Inilah pernyataan penulis yang perlu dipungkiri karena ia menyebut seluruh sahabat selain Abu Ishak. Ini secara tegas menyatakan bahwa Abu Ishak cuma seorang diri yang berpandangan berbeda, padahal tidak demikian. Ibnu Suraij, Abu Ali bin Abu Hurairah dan kalangan Baghdad juga mengemukakan seperti pendapat Abu Ishak seperti dijelaskan sebelumnya. Kesalahan penulis seperti ini tidak bisa ditolelir karena masalah ini masyhur dan disebutkan dalam *Ta'liq Asy-Syaikh Abu Hamid* dan Al Mawardi yang sering menukil dari kitab ini.

Masalah:

Pertama: Apabila kaki terlihat dan batas waktunya habis saat yang bersangkutan sedang shalat, maka shalatnya batal tanpa adanya perbedaan pendapat. Asy-Syafi'i menyebutkan hal itu dalam *Al Umm* seperti yang disebut sebelumnya. Para sahabat menyetujuinya, mereka berkata, "Tidak perlu dirujukkan pada pendapat lama dalam hal ini tentang didahuluinya hadats, maka ia berwudhu dan meneruskan wudhunya. Karena ia lalai mengingat sempitnya waktu dan tidak merawat *khuff*, lain halnya orang yang didahului oleh hadats. Dalil batalnya shalat orang ini adalah bahwa thaharahnya terletak pada kedua kakinya dan keduanya wajib dibasuh tanpa adanya perbedaan pendapat. Sementara thaharah bagian wudhu lainnya ada dua pendapat.

Kedua: Apabila waktu yang tersisa tidak cukup untuk shalat dua rakaat lalu yang bersangkutan memulai shalat dua rakaat, sahkah permulaan shalatnya dan shalatnya batal setelah selesai, ataukah shalatnya tidak sah sama sekali? Ada dua pendapat dalam hal ini seperti dikemukakan Ar-Ruyani dalam *Al*

Bahr bahwa fungsi kedua pendapat ini adalah bila ada orang lain mengikuti shalatnya kemudian ia meninggalkan makmum setelah batas waktu mengusap sepatunya habis, sahkah shalat makmum yang mengikuti shalatnya? Ada dua pendapat.

Menurutku (An-Nawawi): Ada fungsi lain, yaitu bila ia shalat sunah dua rakaat lalu ia ingin mencukupkan satu rakaat saja, bila kita katakan berlaku hukumnya boleh dan bila tidak maka hukumnya tidak boleh. Pendapat yang kuat menyatakan berlaku karena ia tengah suci pada saat itu, lalu bagaimana shalatnya tidak berlaku? *Wallahu a'lam.*

Pandangan Ulama tentang Orang yang Melepas Sepatu atau Batas Waktunya Habis sementara Ia Masih Berada dalam Thaharah Usapan *khuff*

Telah kami sebut sebelumnya bahwa dalam madzhab kami ada dua pendapat: (a) yang kuat menyatakan cukup baginya membasuh kedua kaki, dan (b) wajib memulai wudhu.

Ulama dalam hal ini memiliki empat pendapat, yaitu:

1. Cukup baginya membasuh kedua kaki. Pendapat ini dikemukakan Atha', Alqamah, Aswad dan diriwayatkan dari An-Nakha'i. Ini adalah madzhab Abu Hanifah dan para sahabatnya, Ats-Tsauri, Abu Tsaur, Al Muzani dan salah satu riwayat dari Ahmad.
2. Ia harus memulai wudhu dari awal. Pendapat ini dikemukakan oleh Makhul, An-Nakha'i, Az-Zuhri, Ibnu Abu Laila, Al Auza'i, Hasan bin Shalih, Ishak dan riwayat yang *shahih* dari Ahmad.
3. Apabila ia membasuh kedua kakinya setelah melepas *khuff* maka hukumnya sah tapi bila ditunda hingga lama, maka ia harus memulai wudhu dari awal. Pendapat ini dikemukakan oleh Malik dan Laits.
4. Ia tidak diwajibkan apa pun, tidak diwajibkan membasuh kaki atau apa pun, thaharahnya sah dan boleh dipakai shalat selama tidak berhadats seperti bila sepatunya tidak dilepas. Pendapat ini diriwayatkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Hasan Al Bashri, Qatadah, Sulaiman bin Harb dan dipilih

oleh Ibnu Al Mundzir. Inilah pendapat pilihan dan yang paling kuat.

Para sahabat kami meriwayatkannya dari Daud, hanya saja ia berkata, "Ia harus melepas sepatunya dan tidak boleh dipakai shalat." Pendapat-pendapat ini diketahui dalil-dalilnya seperti yang telah disebutkan oleh penulis dan disebutkan di sela-sela penjelasan kecuali pendapat Hasan Al Bashri. Pendapatnya didasarkan bahwa thaharahnya sah, tidak batal tanpa hadats sama seperti wudhu dan melepas *khuff* tidak mempengaruhi thaharah setelah sebelumnya sah, seperti halnya bila ia mengusap kepalanya kemudian mencukur rambut.

Para sahabat kami berkata, "Asalnya adalah membasuh kaki dan mengusap adalah pengganti, bila penggantinya hilang wajib kembali pada asal." *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Apabila ia melepas sebelah *khuff*, maka sama halnya dengan melepas keduanya. Inilah madzhab kami dan madzhab mayoritas ulama seperti Malik, Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Al Auza'i, Ibnu Mubarak dan Ahmad. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Az-Zuhri dan Abu Tsaur, keduanya berpendapat, kaki yang sepatunya dilepas harus dibasuh sementara *khuff* sebelahnya yang tidak dilepas diusap. Dalil kami, kedua kaki sama seperti satu anggota tubuh, karena itu tidak wajib dibasuh atau diusap secara berurutan. Karenanya, terlihatnya salah satu kaki sama seperti terlihatnya kedua kaki. *Wallahu a'lam.*

23. Asy-Syirazi berkata, "Apabila ia mengusap *khuff* kemudian mengeluarkan kedua kakinya dari bagian dalam hingga bagian atas, maka hukum usapannya tidak batal berdasarkan yang disebutkan dalam pendapat Asy-Syafi'i karena kakinya belum terlihat. Qadhi Abu Hamid menyebutkan dalam *Al Jami' Al Kabir*, hukum usapannya batal. Ini adalah pendapat pilihan guru kami, Qadhi Abu Thayyib karena bolehnya mengusap berkaitan dengan keberadaan kaki dalam *khuff*. Oleh karena itu, apabila ia mulai mengenakan *khuff* lalu berhadats

sebelum kaki sampai ke pijakan kaki *khuff* lalu ia menahannya, maka hukumnya tidak boleh."[192]

Penjelasan:

Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* menyatakan, orang yang mulai mengusap *khuff* lalu berhadats sebelum kakinya sampai di tempat pijakan, maka hukum mengenakannya tidak sah dan tidak boleh diusap. Asy-Syafi'i juga menyatakan bahwa apabila orang yang mengenakan *khuff* mencabut kedua kakinya atau salah satunya dari tempat pijakan kaki namun belum sampai di tempat betis lalu mengembalikannya lagi, maka hukum mengusapnya tidak batal. Asy-Syafi'i juga menyebutkan penjelasan kedua ini dalam madzhab lamanya seperti itu.

Berkenaan dengan masalah pertama, madzhab yang benar seperti yang dinyatakan Asy-Syafi'i dan inilah yang dipastikan oleh para sahabat di berbagai riwayat kecuali pendapat janggal yang telah kami sebutkan sebelumnya saat penulis menyebut masalah ini dalam pembahasan tentang mengenakan *khuff* dalam keadaan suci. Sementara masalah kedua terdapat banyak perbedaan pendapat yang masyhur. Pendapat yang kuat adalah seperti yang dinyatakan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan madzhab lamanya, yaitu hukum mengusapnya tidak batal. Pendapat ini dipastikan oleh Al Mahamili dalam kedua kitabnya, Abu Muhammad dalam *Al Furuq*, Al Ghazali dalam *Al Basith* dan dikuatkan oleh Al Baghawi dan lainnya. Al Mawardi dan Sulaim meriwayatkannya dari guru mereka berdua, Abu Hamid. Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq*, Sulaim Ar-Razi dalam *Ru'us al-masa'il*, Ad-Darimi dalam *Al Istidzkar*, Asy-Syasyi dan lainnya menyatakan dalam hal ini ada dua pendapat. Pendapat baru menyatakan hukum mengusapnya batal dan pendapat lama menyatakan tidak batal.

Abu Thayyib berkata, "Sebagian orang salah dengan menyatakan tidak batal. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat."

Yang benar adalah batal. Al Mawardi meriwayatkannya dari ahli fikih Bashrah dari kalangan sahabat-sahabat kami dan dibenarkan oleh penulis *Al*

---

[192] Manuskrip Ar-Rakabi menyebutkan, tidak boleh diusap.

Uddah dan lainnya.

Imam Al Haramain menempuh cara yang tidak disebutkan oleh jumhur, ia berkata, "Guruku menukil dari pernyataan Asy-Syafi'i bahwa orang yang mengenakan *khuff* bila mencabut sebelah kaki dari sepatunya atau menariknya dari tempat pijakan hingga ke betis berarti ia mencabutnya, tapi bila ada sedikit bagian yang tersisa di dalam *khuff*, yaitu bagian yang wajib dibasuh, maka ia tidak mencabutnya. Apabila ia mengembalikan kakinya, maka pemakaian *khuff* bisa diteruskan dan yang telah terjadi tidak berpengaruh. Dalam berbagai riwayat, aku tidak mengetahui penjelasan yang berseberangan dengan ini."

Pernyataan Imam Al Haramain ini janggal. Para sahabat kami membedakan masalah ini dengan yang sebelumnya dengan dua hal:

a. Memisah yang tergabung, maksudnya kami melakukan berdasarkan asas pada kedua masalah dan kami terus memberlakukan kaki seperti sedia kala. Mereka berkata, "Padanannya adalah orang bersumpah untuk tidak masuk dan tidak keluar dari rumah, ia tidak melanggar sumpah kecuali terlepas dari kesemuanya baik masuk atau keluar."

b. Meneruskan lebih kuat dari pada memulai dari awal seperti yang Anda katakan bahwa ihram dan masa *iddah* menghalangi permulaan nikah, maka tidak meneruskan pernikahan.

Para sahabat kami berkata, "Apabila seseorang menggerak-gerakkan kaki yang ada dalam *khuff* tapi tidak dikeluarkan dari pijakannya, maka hukum mengusapnya tidak batal tanpa adanya perbedaan pendapat. Apabila seseorang mengeluarkan sedikit dari bagian wajib dari bagian atas *khuff*, maka batal hukum mengusapnya tanpa adanya perbedaan pendapat.

Penulis *Al Bayan* berkata, "Apabila sepatunya panjang, tidak seperti lazimnya lalu pemiliknya mengeluarkan kakinya hingga ke suatu bagian yang seandainya mengenakan *khuff* pada lazimnya pasti akan terlihat sebagian dari bagian wajib, maka hukum mengusapnya batal. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat."

Qadhi Abu Thayyib dan para sahabat kami meriwayatkan batalnya mengusap *khuff* dalam masalah kedua dari Malik, Abu Hanifah, Ats-Tsauri,

Ahmad dan Ishak. Diriwayatkan dari Al Auza'I, bahwa tidak batal. Penulis menyebutkan dalil semua pihak dan telah disebutkan sebelumnya dalil Qadhi Abu Hamid di bab najis yang merusak air dan dalil Qadhi Abu Thayyib telah disebutkan di bab ini. *Wallahu a'lam.*

24. Asy-Syirazi berkata, "Apabila ia mengusap selubung *khuff* yang ada di luar *khuff* yang menurut kami boleh diusap lalu ia melepas selubung *khuff* di sela-sela batas waktu mengusap *khuff*, maka dalam hal ini ada tiga pendapat: *Pertama,* selubung *khuff* sama seperti *khuff* secara terpisah. Apabila ia melepasnya, ada dua pendapat: a. Ia memulai wudhu dari pertama. Mengusap wajah, kedua tangan, mengusap kepala kemudian mengusap *khuff*. b. Tidak memulai wudhu dari pertama. Berdasarkan pendapat ini, ia cukup mengusap *khuff*. *Kedua,* apabila ia mencabut selubung *khuff* maka tidak berpengaruh karena selubung *khuff* dengan *khuff* yang ada di dalamnya sama seperti bagian luar dan bagian dalam. Apabila bagian luar berguna setelah diusap tetap tidak berpengaruh pada kesuciannya. *Ketiga,* selubung *khuff* yang ada di luar *khuff* sama seperti *khuff* di luar lilitan. Berdasarkan pendapat ini, apabila seseorang melepas selubung *khuff*, maka ia harus melepas *khuff* juga seperti halnya mencabut lilitan. Permasalahannya, apakah ia memulai wudhu dari awal ataukah cukup membasuh kaki? Dalam hal ini ada dua pendapat."

Penjelasan:

Riwayat ini masyhur dalam madzhab kami, hanya saja sebagian sahabat menyebutnya beberapa riwayat (*thuruq*), yang lain menyebutnya beberapa sisi (*awjuh*). Ini adalah riwayat jumhur dan pandangan ini disebutkan Ibnu Suraij. Ahli fikih Khurasan sepakat menukilnya dari Ibnu Suraij. Al Mahamili dari kalangan ahli fikih Irak menukilnya dari Ibnu Suraij dalam *Al Majmu'*, Ibnu Ash-Shabbagh dan lainnya. Penjelasannya sudah disebutkan sebelumnya beserta penjelasannya yang dicantumkan dalam masalah-masalah mengusap selubung *khuff*.

Qadhi Abu Thayyib menyebutkan pendapat pertama lalu berkata, "Ini

batil, yang benar harus memulai wudhu dari awal, tidak ada perbedaan pendapat karena bolehnya mengusap selubung *khuff* hanya berdasarkan pendapat lama dan dalam pendapat lama disebutkan tidak boleh memisah wudhu."

Penulis *Asy-Syamil* menanggapi pernyataan Abu Thayyib ini, bisa jadi Asy-Syafi'i menarik kembali wajibnya memulai wudhu dengan pendapat melepas *khuff* sementara itu pendapat mengusap selubung *khuff* tidak ditarik. Dengan demikian tidak salah bila Asy-Syafi'i mencetuskan dua pendapat.

Menurutku (An-Nawawi): Tanggapan ini lemah dan bisa dijawab dengan dua hal. Jawaban yang terbaik adalah, boleh mengusap selubung *khuff* tidak hanya disebutkan dalam pendapat lama saja, dalam *Al Imla'* juga disebutkan seperti yang dikemukakan oleh penulis dan semua sahabat. *Al Imla'* termasuk kitab-kitab yang memuat pendapat baru Asy-Syafi'i yang menyebutkan bolehnya memisah wudhu. Selain itu, masalah itu mungkin juga tercantum dalam pendapat lama bila yang bersangkutan melepas selubung *khuff* setelah membasuh *khuff*. *Wallahu a'lam.*

Beberapa Hal Terkait dengan Bab ini

1. Para sahabat kami berkata, "Orang yang tidak perlu berjalan kaki seperti orang cacat, wanita yang selalu berada di rumah, orang yang selalu berkendaraan dan lainnya boleh mengusap *khuff*."

2. Para sahabat kami berkata, "Apabila orang yang dua kakinya normal mengenakan *khuff* sebelah saja maka tidak sah diusap."

   Penulis menegaskannya dalam masalah *khuff* yang robek. Apabila seseorang hanya memiliki sebelah kaki, maka ia boleh mengusap sepatunya tanpa adanya perbedaan pendapat. Apabila masih ada bagian wajib pada kaki sebelahnya, maka tidak sah baginya mengusap *khuff* hingga ia menutupnya, setelah itu keduanya diusap. Apabila salah satu kakinya cacat sekira tidak diwajibkan untuk dibasuh lalu kaki yang normal memakai *khuff*, Ad-Darimi memastikan sah usapannya. Penulis *Al Bayan* memastikan tidak sah. Pendapat ini lebih kuat mengingat tayamum

wajib hukumnya untuk kaki yang cacat dan kaki seperti di atas sama seperti kaki normal.

3. Apakah mengusap *khuff* bisa menghilangkan hadats kaki? Dalam hal ini ada dua pendapat (*qaulain*) masyhur yang disebutkan Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq*, Al Mahamili, Ar-Ruyani dan lainnya. Sekelompok ahli fikih Khurasan menyebutnya dua sisi (*wajhain*).

   Imam Al Haramain dan lainnya berkata, "Kedua pendapat tersebut disarikan dari perkataan Asy-Syafi'i. Keberadaan dua pendapat ini dikuatkan asas masalah melepas *khuff* yang mereka kemukakan, apakah wudhu dimulai dari awal, atau cukupkah hanya membasuh kedua kaki dengan asumsi apakah mengusap *khuff* menghilangkan hadats atau tidak? Apabila keduanya bukan dua pendapat tentu tidak sah pendasaran ini sebab bagaimana dua pendapat didasarkan pada dua sisi?"

   Mayoritas Ulama sepakat bahwa pendapat yang kuat menyatakan, mengusap *khuff* menghilangkan hadats. Al Jurjani tidak sependapat dengan mereka. Oleh karena itu, ia menyebutkan dalam *At-Tahrir*, "Yang benar tidak menghilangkan hadats. Dalil bagi yang berpendapat seperti ini, mengusap *khuff* adalah thaharah yang batal bila aslinya (kaki) kelihatan. Oleh karena itu, thaharah ini tidak menghilangkan hadats seperti tayamum. Selain itu, mengusap *khuff* sebagai ganti membasuh, karenanya tidak menghilangkan hadats sama seperti tayamum. Penjelasan ini mengecualikan mengusap kepala karena mengusap kepala bukan pengganti. Dalil pendapat yang lebih kuat yang menyatakan menghilangkan hadats, usapannya memakai air, karenanya bisa menghilangkan hadats, sama seperti mengusap kepala. Selain itu, yang bersangkutan boleh memakainya untuk shalat wajib. Andai tidak menghilangkan hadats, tentu tidaklah disatukan antara shalat wajib — seperti halnya tayamum— dan thaharahnya wanita *mustahadhah*.

4. Apabila seseorang mengenakan *khuff* dalam kondisi menahan hadats, maka hukumnya tidak makruh. Pendapat ini dikemukakan Ibrahim An-Nakha'i. Diriwayatkan darinya, bahwa apabila hendak buang air kecil dalam kondisi suci, sambil mengenakan *khuff* lalu buang air kecil, menurut

Ahmad bin Hanbal, makruh seperti halnya makruhnya shalat dalam kondisi seperti ini. Dalil tidak makruhnya adalah bolehnya mengusap *khuff* bersifat mutlak dan tidak ada larangannya. Lain halnya dengan shalat, karena menahan hadats saat shalat menghilangkan kekhusyukan yang merupakan tujuan shalat, sementara mengenakan *khuff* tidak seperti itu.

Imam Al Haramain berkata, "Apabila seseorang dalam keadaan suci kemudian lemah karena hadats kemudian menemukan air yang hanya cukup untuk membasuh wajah, tangan dan kepala saja, tidak cukup untuk kaki, maka ia boleh mengenakan *khuff* dan mengusapnya. Permasalahannya, apakah ia diharuskan demikian? Ada dua kemungkinan. Kemungkinan paling kuatnya tidak diharuskan seperti itu. Al Ghazali dalam *Al Wasith* mengungkapkan kedua kemungkinan ini secara tidak pasti. Mungkin ada yang mengiranya dua sisi. Masalah ini akan dijelaskan dalam bab tayamum saat penulis menyebutnya.

5. Pernyataan Al Ghazali dibantah dengan pernyataan, "mengusap *khuff* membolehkan shalat hingga salah satu dari dua batas berikut berlalunya waktu sehari semalam bagi yang bermukim dan tiga hari bagi yang bepergian. Sementara itu Al Ghazali tidak menyebut dua batas lain, yaitu apabila orangnya wajib mandi janabat dan haid atau semacamnya, atau kakinya berdarah namun tidak bisa dibasuh didalam *khuff*". Masalah ini sudah dijelaskan sebelumnya. Pernyataan tersebut membantah pernyataan Al Ghazali dan Al Muzani dalam beberapa hal yang telah disebutkan secara terpisah di tempatnya dalam bab ini. *Wallahu a'lam.*